TAKWEEN
تكوين للدراسات والأبحاث

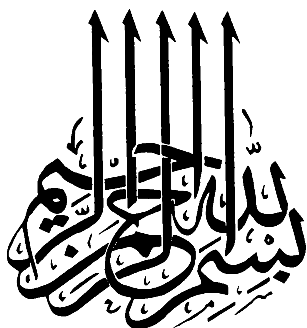
أهل الألفاظ وأهل المعاني

دراسة في تاريخ الفقه

د. أيمن صالح

أهلُ الألفاظ وأهلُ المعاني:

دراسة في تاريخ الفِقْه


بسم الله الرحمن الرحيم

أهلُ الألفاظ وأهلُ المعاني:

دراسة في تاريخ الفِقْه

د. أيمن صالح



أهلُ الألفاظ وأهلُ المعاني

د. أيمن صالح

الطبعة الأولى
١٤٣٩هـ/٢٠١٨م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب
لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر المركز»



Business center 2 Queen
Caroline Street, Hammersmith,
London W6 9DX, UK

www. Takween-center.com
info@Takween-center.com

تصميم الغلاف :



+966 5 03 802 799
المملكة العربية السعودية - الخبر
eyadmousa@gmail.com

فهرس المواضيع

الموضوع	الصفحة

مقدِّمة

الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين، **وبعد**:

فمن الثابت الذي لا يَحُوجُ إلى برهان، والجَليِّ الذي لا يعوزه بيان، أنَّ النَّص، بشقَّيه: الكتاب والسُّنَّة، كان الْمِحْوَرَ الذي دار حولَه، والأُسَّ الذي رُكِّبَ عليه، والأرضَ الخِصْبَ التي نما فيها وعليها وحولها، مُعْظَمُ النَتَاج العِلْمي للمُسلمين على مرِّ العُصور.

وإذا تفاوتَتِ العلومُ الإسلامية في درجة انبنائها على النَّص، وخدمتِها إِيَّاه، وقُربِها منه، وتعامُلِها معه، فإنَّ علم الفقه، الذي اضْطَّلع أربابُه بمهمَّة استنباط الأحكام العَمَليَّة التشريعِيَّة، كان من أكثر العلوم الإسلامية اختِصاصاً بالنَّص، وقُرباً منه، وتفاعُلاً معه، فهماً واستنباطاً وتطبيقاً.

وبسبب التَّفَاوُتِ الثبوتي للنّص، يقيناً وظنّاً، وصِحَّةً

وحُسْناً، والتَّفاوتِ الدَّلالي لألفاظه وُضوحاً وخفاءً، وتفاوُتِ النَّاظِرين فيه في القرائح: قُوَّةً وضَعْفاً، وفي الطَّبائع: إقداماً في مَظانِّ الزَّلل وإحجاماً، وتَشَوُّفاً إلى ما بَطَن واقتِناعاً بما ظَهَر، كان من غير الْمُسْتَهجَن أن تتعدَّد طُرُقُ أهل الفقه في فهم النَّص وتفسيره واقتِباس الأحكام منه.

ولا يصعُب على الدَّارس في هذا المجال أن يُبصِرَ منهجين مُتَمايِزَين في طُرُق الفهم والتفسير:

أَحدُهما: يميل أصحابُه إلى التَّمَسُّك بظاهر ألفاظ النص من غير اسْترسال للفكر والعقل والرأي في دلالته، ولا فيما يتوخَّاه وراءَ ظواهر هذه الألفاظ من مقصدٍ بيانيٍّ أو تشريعي؛ أي: أنَّهم يحتَكِمون، في غالب أحوالهم، إلى المقتضى اللغويِّ الصِّرْف لألفاظ النَّص الذي يَتَحَدَّد بمعانيها الجُمْهوريَّة القريبة المتبادَرَة منها في عُرف التَّخاطُب.

والمنهجُ الآخر: يلتفتُ أصحابُه إلى ما اشتَمل عليه اللَّفظ من معنىً وحكمة، ورُبَّما أدَّاهم ذلك، في كثير من الأحيان، إلى تعميم حكم النص، وإن كان اللَّفظ الْمُفيدُ له خاصّاً بالمِقياس اللغوي، أو إلى تخصيصِهِ، وإن كان اللَّفظ عامّاً، أو صَرْفِ مدلول اللَّفظ من الحقيقة إلى المجاز من غير قرينةٍ سِياقيَّة أو حالِيَّة تدعم ذلك إلا ما لاحَ لهم من معنىً مُستنبطٍ وحكمةٍ يرونها مقصودة.

ومِنْ أنصار المنهج الأول مَن يَشْتَدُّ استِمْساكُه بِظَواهر

الألفاظ حتى إنَّه لا يلتفت إلى المعنى مُطلقاً، ولو كان لائِحاً يكاد يجاري الظَّاهِرَ في قُربهِ وانْفِهامِه. وفي المقابل؛ فإنَّ مِنْ أنصار المنهج الثاني مَنْ يُغْرِقُ في التِماسِ المعنى والاعتِداد به، ويُؤوِّلُ به النَّصَّ حتى لو كان هذا المعنى بعيداً مُتوهَّماً، أو كانتِ البِنْيَةُ اللُّغَويَّة، أو السِّياقِيَّة، للنَّص تنبُو عن قَبُوله إلا بتكلُّفٍ واستِكْراه.

وبينَ هذين الطَّرفين المتباعِدين مَراتبُ كثيرةٌ متفاوِتةٌ قُرباً وبُعداً من هذا الطَّرف وذاك.

وتهدف هذه الدراسة إلى عرضٍ سريعٍ لتاريخ الفقه الإسلامي في ضوء منهَجَي اللفظ والمعنى هذَين. وليس من غرض الباحث هنا المفاضلةُ بين المنهجين، أو إعلاءُ أحدهما ونقد الآخر، لا في الجملة ولا في آحاد المسائل؛ بل يعتقد الباحث أنَّ كلا المنهجين ـ باستثناء ما تطرَّف منهما ـ فِطريٌّ، شرعيٌّ في الجملة، وأنَّهما مظهران للتَّنَوُّع الخَلْقي الذي بثَّه الله تعالى، في طِباع الناس، وإمكاناتهم، ومُيولهم، وأنماط تفكيرهم.

الدِّراسات السابقة:

كثيرةٌ هي الكتب التي تحدَّثت عن تاريخ الفقه ومدارسه، ولكنَّها في مجملها لم تركِّز البحث على ثنائية انقسام أهل العلم إلى أهل لفظٍ وأهل معنىً، على مدار هذا

التاريخ. نعمْ، أشارَ كثيرٌ من الباحثين إلى ثنائيَّة «اللفظ والمعنى» حين تناولوا مدرستي أهل الرأي وأهل الحديث، واصِفين: أهل الرأي من أهل العراق بأنَّهم أهلُ معانٍ وتقصيد وتعليل، وأهل الحديث من أهل الحجاز بأنهم أهلُ ألفاظٍ وظواهرَ واتِّباع. وقد أشارَ قِلَّةٌ من الباحثين ـ كما ستراه من خلال البحث ـ إلى خطأ هذه النَّظْرة الشائعة في التقسيم والتوصيف، ولكن دون برهنةٍ جَليَّةٍ على ذلك. وهذا ما حاولت هذه الدراسة القيامَ بجانب منه.

أهميَّة الدِّراسة:

تُؤَدِّي هذه الدراسة إلى تفهُّم أعمقَ للاختلافات الفقهية الناشبة بين أهل العلم قديماً وحديثاً، بالوصول إلى الأسباب العَمِيقة لهذه الاختِلافات، والتي تعود في جانِبٍ ليس بالهيِّن منها إلى الخصائص والسِّمات النَّفسية في أشخاص العلماء وانقِسامهم الفِطري إلى: نزَّاعين إلى اللفظ والظاهر، ونزَّاعين إلى المعنى والقصد. ومن شأن هذا الفهم أن يعود على صاحبه، سواءٌ أكان فقيهاً أو مُحَدِّثاً، أستاذاً أو طالباً، ظاهريّاً أو مقاصديّاً، بفائدتين:

الأُولى: فهمٌ أدقّ لمناهج الاستنباط والتنزيل ومآخذها.

والأخرى: تسامُحٌ أكبر مع الخلاف الفقهي، وتقبُّل أَرْحبُ للرأي المخالف.

منهج الدِّراسة:

١ ـ وصفيٌّ تحليلي ومِن ثَمَّ استنتاجي، مع الإكثار من الشَّوَاهد النَّصِّيّة التي تخدم فكرة البحث.

٢ ـ فيما يتعلَّق بتوثيق الروايات: اكتفيتُ، في الغالب، بالعزو إلى الشيخين أو أحدِهما فيما روياه أو رواه أحدهما، وإلا عزوت إلى غيرهما من غير استقصاء. وما وجدتُّ لأهل الحديث، قدماء ومعاصرين، فيه حكماً بالصِّحَّة أو الضَّعف على الرواية ذكرتُه، وإلا اجتهدت في الحكم على الرواية بحسب ظاهر الإسناد من الاتصال وعدالة الرواة إلا أن يكون الإسناد من مشاهير الأسانيد الصحيحة، كمالك عن نافع عن ابن عمر، فأحكم عليه بالصِّحة بلا تردد.

هيكل الدِّراسة:

تتكوَّن الدراسة، بعد هذه المقدِّمة، من ثلاثةِ مباحث وخاتمة:

المبحث الأول: التعريف باللفظ والمعنى وعلاقة القصد بالمعنى.

المطلب الأول: المقصود بثُنَائية «اللفظ والمعنى» في الفقه وأصوله.

المطلب الثاني: القصد وعلاقته بالمعنى.

المبحث الثاني: مدرسة اللفظ ومدرسة المعنى سُنَّة إلٰهية في الخلق.

المبحث الثالث: مدرسة اللفظ ومدرسة المعنى في تاريخ الفقه.

المطلب الأول: أهل الألفاظ وأهل المعاني في العهد النبوي.

المطلب الثاني: أهل الألفاظ وأهل المعاني في عهد الصحابة.

المطلب الثالث: أهل الألفاظ وأهل المعاني في عهد التابعين.

المطلب الرابع: أهل الرأي وأهل الحديث وأهل الألفاظ وأهل المعاني.

المطلب الخامس: أهل الألفاظ وأهل المعاني في عهد أئمة الاجتهاد.

المطلب السادس: أهل الألفاظ وأهل المعاني في العصر الحديث.

وخاتمة.

المبحث الأول

التَّعريف باللفظ والمعنى وعلاقة القصد بالمعنى

ويضمُّ مطلبين:

الأول: المقصود بثُنَائية «اللفظ والمعنى» في الفقه وأصوله.

الثاني: القصد وعلاقته بالمعنى.

المطلب الأول

المقصود بثُنائيَّة «اللفظ والمعنى» في الفقه وأصوله

احتلَّ جَدَلُ «اللَّفظ والمعنى» حيِّزاً واسعاً في تراثنا الإسلامي:

ففي علم الاعتِقاد دار نزاعٌ، مُستطيرٌ شَررُه، وعريضٌ أثره، في كلام الباري ﷻ، هل هو مخلوقٌ أو غير مخلوق. ومما قيل في سبب ذلك أنَّ «مَنْ نظر إلى اللَّفظ دون المعنى، قال: إنَّ القرآن مخلوق، ومن نظر إلى المعنى الذي يدلُّ عليه

اللَّفظ، قال: إنَّه غير مخلوق»[1]

وفي علوم الحديث اختَلفوا هل تجوز الرِّوايةُ بالمعنى أو يُشترط فيها مراعاةُ اللفظ. قال الرَّامَهُرْمُزي: «وأمَّا إصابة المعنى بتغيير اللَّفْظ فأهل العلم مِن نَقَلَةِ الأخبار يختلفون فيه: فمنهم من يرى اتِّباع اللَّفظ، ومنهم من يتجوَّز في ذلك إذا أصاب المعنى، وكذلك سبيلُ التَّقديم والتأخير، والزِّيادة والنُّقصان، فإنَّ منهم من يعتمِدُ المعنى، ولا يعتدُّ باللَّفظ، ومنهم من يُشَدِّدُ في ذلك ولا يفارق اللَّفْظ»[2]

وفي علوم العَربيَّة اشتَدَّ اختِلافُ البلاغيِّين في سبب بلاغة الكلام هل هو حُسْن اللفظ أو شَرَفُ المعنى، حتى قال الجاحِظ ـ وهو من أنصار مدرسة اللفظ ـ قولتَه المشهورة: «المعاني مَطْروحةٌ في الطَّريق يَعْرِفُها العَجَميُّ والعربيُّ، والبَدويُّ والقرويُّ والمدنيّ. وإنّما الشأنُ في إقامة الوزن، وتخيُّر اللَّفْظ، وسُهُولةِ الْمَخرج، وكَثْرة الماء، وفي صحّة الطَّبع، وجَودَة السَّبْك»[3]

أما في الفقه وأصوله فقد كان جدلُ «اللفظ والمعنى» المسؤولَ عن جانبٍ كبيرٍ من خلافات الفقهاء في

---

(١) نقلَهُ عن ابنِ رشد الحفيد ابنُ تيمية في درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ٢١٩).

(٢) المحدِّث الفاصل بين الراوي والواعي للرَّامَهُرْمُزي (ص٥٢٩).

(٣) الحيوان للجاحظ (٣/ ٦٧).

اجتهاداتهم: الاستنباطية من النصوص، والتنزيليَّة على الوقائع، على حدٍّ سواء. وهذا ما سنشهد جانباً منه في هذه الدراسة.

لكنَّ الأصوليين والفقهاء، إذ يذكرون اللَّفظ والمعنى في المسائل، ويفاضلون ويوازنون بينهما، فإنَّهم، بخلاف غيرهم في العلوم الأخرى، لا يقصِدون بـ«اللفظ» في هذا المجال: مجموعَ الحروف والكَلِمات التي نَطَقَ بها المتكلِّم؛ أيْ: مُجَرَّدَ الجانب المادِّي الصوتي الملفوظِ من الكلام، المعرَّفِ بأنَّه: «صوتٌ يأتَلِف عن مخارج الحُروف»[1]، أو «أعراضٌ سيَّالةٌ تنقضي بِمُجَرَّدِ النُّطق بها»[2]، أو «كيْفِيَّاتٌ تَعرِضُ للأصواتِ الحادثةِ من كيفيَّةِ إخراج النَّفَس الضَّروري...»[3]

كما أنهم لا يقصِدون بـ«المعنى»، في المجال نفسه، ما عرَّفَه به أصحابُ الاصطلاح من أنَّه عُمومُ «ما يُفْهَم من اللَّفظ»[4]، أو كُلُّ «ما يدلُّ عليه اللَّفظ»[5]، أو جميعُ «الصُّور الذِّهنية من حيث وُضِعَ بإزائها الألفاظ»[6]

---

(١) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر لابن الأثير (١/ ٩٢).

(٢) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع (٢/ ٥٠٠).

(٣) بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب للأصفهاني (١/ ١٤٨).

(٤) الكلِّيات للكفوي (ص٨٤٢).

(٥) تاج العروس للزبيدي (٣٩/ ١٢٣).

(٦) التوقيف على مُهِمَّات التعاريف للمناوي (ص٣٠٩).

اللَّفظُ عندهم، في هذا السِّياق، ليس إلا نوعاً خاصّاً من المعنى، هو القَريبُ، الظَّاهر، المباشر، الْمُتَبادَرُ من الكلام، السَّابِق إلى أذهان أهل التَّخَاطب عند سَمَاعِه أو قراءته. ولذلك سَمَّوُا المغالين في اتِّباع اللفظ: «أهلَ الظَّاهر» و«الظَّاهرية»، وراوَحوا في أثناء الموازنة بين اللفظ والمعنى بين ذِكْر اللفظ مجرَّداً وَذِكْره مع إضافة الظَّاهر إليه. قال الفقيه الشافعي أبو سعيد المتولِّي في إحدى المسائل: إنَّ الخلاف فيها هو بسبب اختلافهم «أنَّ الاعتِبار **بِظواهر** الألفاظ أو بمعانيها»[1] قال السُّبكي معقِّباً: «أراد بالظَّواهر: الألفاظَ»[2] قلتُ: وكذا من أطلق الألفاظَ أرادَ بها الظَّواهر. وقال ابن رشد ـ في مسألة حدِّ السَّفر المبيحِ للفِطْر ـ: «إنَّ العلماء اختلفوا فيها... والسَّبب في اختلافهم: معارضةُ **ظاهر** اللَّفظ للمعنى»[3]

أمَّا المعنى فيقصدون به النوعَ الآخر من مدلول اللَّفظ، وهو الذي يقع قُبَالة المعنى الظاهر الآنفِ ذِكْرُه، وهو ـ على الضِّدِّ من المعنى الظاهر ـ معنىً غيرُ مباشر، يُفهم من اللَّفظ في ثاني الحال لا في أوَّلها، ولذلك فهو بعيدٌ لا قريب، مُتَضمَّنٌ لا صريح، عميقٌ، في الغالب، لا ضَحْضَاح.

(١) نقله عنه السبكي في الأشباه والنظائر (١/ ١٧٥).
(٢) المرجع السابق.
(٣) بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد الحفيد (٢/ ٥٩).

وعند الموازنة بين اللَّفظ والمعنى في المسائل، يقْصِد الأصوليُّون والفقهاء بهذا النوع من المعنى، بِحَسَب الاستقراء، واحداً من اثنين:

الأول: مقصودُ المتكلِّم من الخِطاب جُملَةً؛ أي: بالنَّظر إليه كُلّاً واحداً لا مجموعةً من الألفاظ الْمُتَمايزة. وتظهر الحاجة إلى موازنة هذا المعنى مع اللفظ إذا كان ظاهرُ بعضِ الألفاظ التي ضمَّها الخطاب دالّاً على خلاف المقصود المفهوم من الخطاب بجُملته. فمثلاً من قال لآخر: «وَهَبْتُكَ هذا بِأَلْف»، فهذا أطلقوا فيه اختلافَ الحكم بحسب اعتبار اللفظ أو اعتبار المعنى، فاللفظ «وهبتُك» يدلُّ ظاهراً على إرادة الِهبة، وذِكْرُ العِوَض «بِأَلْف» مقروناً بالهبة، يدلُّ على أنَّ المتكلِّم قَصَدَ بعبارته البيعَ والمعاوضةَ لا حقيقة الهبة. فمَن نَظَر إلى المعنى صحَّحَ العقد، مُجرياً عليه أحكام البيع، ومن نَظَر إلى اللَّفظ أبطلَ العقدَ لتناقُضِ أَوَّلِه مع آخرِهِ في الظَّاهر، أو قال: هو هبةٌ بِعِوض، مُجرياً عليه أحكام الهِبة في الابتداء وأحكامَ البيع في الانتهاء[1]

(١) فَبِاعْتِباره هبةً لا يصحُّ من الصغير، ولا من الولي، ولا يلزم إلا بالقبض، ولا يصح في مال مَشاعٍ يحتمل القسمة، وغير ذلك من شرائط عقد الهبة. وباعتباره بيعاً لا يجوز الرجوع فيه، ويجري فيه الردُّ بالعيب، وخيار الرؤية، ويُؤخذ بالشفعة، وفي اشتراط كون العِوَض معلوماً خلاف. وقد ذهب الحنفية والمالكية إلى عَدِّ الصيغة المذكورة بيعاً جرياً مع المعنى، وتردَّد الشافعية بين إبطال العقد وعدِّه بيعاً، وكذا الحنابلة إلا أنهم زادوا وجهاً ثالثاً، وهو =

والمعنى الثاني: العِلَّةُ الغائيَّةُ المقصودةُ من الحكم الذي اشتَمل عليه النَّص. والتي قد يُعبَّر عنها بـ«الحكمة»، أو «الغَرَض»، أو «الباعث»، أو «المغزى»، أو «المعنى»، أو «معنى المعنى»، أو «المصلحة». قال الْمَاوَرْدي: «أَلِفَ الفقهاءُ أن يُعَبِّروا عن المعنى بالعِلَّة، وعن العِلَّةِ بالمعنى، ولا يُوقِعِوا بينهما فرقاً: إما اتِّساعاً وإمَّا اسْتِرسالاً»[1]

وتظهر الحاجة إلى موازنة هذا «المعنى» (= العلة) مع اللفظ إذا كان مُقتضى علَّةِ حكم النص، طَرْداً أو عَكْساً، يتعارض مع ظاهر بعض الألفاظ التي اشتَمل عليها هذا النَّص. فَطَرْدُ العِلَّةِ قد يَعُودُ، عند أنصار المعاني، على ظاهر اللَّفْظ بالتَّعميم أو التَّوسيع أو الزِّيادةِ في أفراده. وعَكْسُ العِلَّة قد يَعُودُ، عندهم، على ظاهر اللفظ بالتَّخصيص أو التَّضْييق

= تصحيح العقد على أنه هِبَةٌ بعوض. يُنظر: شرح القواعد الفقهية لأحمد الزرقا (ص٦١)، والوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية لمحمد آل بورنو (ص١٤٩).

(١) الحاوي الكبير للمَاوَردي (١٦/ ١٣١). ولأنه بلغ الذِّرْوَةِ في الاعتِداد باللفظ ورفْضِ التعليل، عَابَ ابنُ حزْم رحمه الله استعمالَ الفقهاء مصطلحَ «المعنى» في الدلالة على العلَّة. قال ـ رحمه الله تعالى ـ: «وقد سمَّى بعضُهم أيضاً العِلَلَ معاني، وهذا من عظيم شَغَبِهم وفاسد متعلَّقهم. وإنما المعنى: تفسيرُ اللفظ، مثلُ أن يقولَ قائل: ما معنى الحرام؟ فتقولَ له: هو كلُّ ما لا يحلُّ فعلُه، أو يقولَ: ما معنى الفَرْض؟ فتقولَ: هو كلُّ ما لا يحلُّ تركُه، أو يقولَ: ما الميزان؟ فتقولَ له: آلةٌ يُعرفُ بها تبايُنُ مقادير الأجرام، فهذا وما أشبهَهُ هو المعاني». الإحكام في أصول الأحكام (٨/ ١٠١).

أو النَّقْصِ من أفراده. ولا يسمحُ أنصار الألفاظ، أن تَكِرَّ العِلَّةُ على ظاهر اللفظ بالتأثير، لا في طرْدها ولا في عكْسِها. والمغالُون منهم؛ كداودَ وابنِ حزمٍ ـ رحمهما الله ـ لا يعترفون بالعِلَّة ابتداءً، فضلاً عن أن يُقِرُّوا لها بنوعِ تأثير.

ومن أمثلة ما يُؤثِّر فيه طَرْدُ العِلَّةِ في ظاهر اللَّفظ، اختِلافُهم في إجزاءِ حَلْقِ شَعْرِ الإبْطِ عن نَتْفِهِ المصرَّحِ به في الحديث: «**الفِطْرة خمْس: الخِتان، والاستِحداد، وقصُّ الشارب، وتقليمُ الأظفار، ونتف الآباط**»[1]؛ وذلك لِحُصول العِلَّة بالحَلْق، وهي إزالة الشَّعْر لِغَرض النَّظَافة، بما يشبه حصولها بالنَّتْف. قال ابن دقيق العيد: «من نَظَرَ إلى اللَّفظ وَقَفَ مع النَّتْف، ومن نظر إلى المعنى أَجازَه بِكُلِّ مُزيل»[2]

ومن أمثلة ما يؤثِّر فيه عَكْسُ العِلَّة في ظاهر اللفظ، اختِلافُهم في جواز الاقتِصار على أقلَّ من ثلاثةِ أحجارٍ في الاستنجاءِ الواردِ في قوله ﷺ: «**لا يَسْتَنْجي أَحدُكم بدون ثلاثة أَحْجار**»[3]، وذلك فيما إذا تحقَّقَتْ عِلَّةُ الأمر

(١) أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة رضي الله عنه كتاب اللباس، باب تقليم الأظافر (٧/ ١٦٠)، رقم (٥٨٩١). ومسلم، كتاب الطهارة، باب خصال الفطرة (١/ ٢٢١)، رقم (٢٥٧).

(٢) فتح الباري لابن حجر (١٠/ ٣٤٤).

(٣) أخرجه مسلم من حديث سلمان الفارسي رضي الله عنه كتاب الطهارة، باب الاستطابة (١/ ٢٢٤)، رقم (٢٦٢).

بالاستنجاء، وهي إنْقَاءُ الْمَحَلّ، بما دُونَ الثَّلاثة أحجار. قال ابنُ رشد: «وسببُ اختِلافِهم في هذا تعارضُ المفهوم من هذه العبادة لظاهر اللَّفظ في الأحاديث التي ذُكِر فيها العَدد، وذلك أنَّ من كان المفهومُ عنده من الأمر بإزالة النَّجاسة إزالةَ عينِها لم يشتَرِطِ العَدد أَصْلاً، وجعل العَددَ الوارد من ذلك في الاستِجْمار... على سبيل الاستِحْباب؛ حتى يجمعَ بين المفهومِ من الشَّرْع [= العِلَّة]، والمسموعِ من هذه الأحاديث [= ظاهر اللفظ]. وأمَّا مَنْ صار إلى ظواهر هذه الآثار واستثناها من المفهوم، فاقْتَصَر بالعَدد على هذه المحالِّ التي وَرَدَ العَدد فيها»[1]

المطلب الثاني

القصد وعلاقته بالمعنى

يَكاد «المعنى» يُرادِف «القَصْد» و«الْمَقْصِد»، لغةً واصطلاحاً:

فعند أهل اللُّغة: «عَنَيْتُ بالقول كذا: أي أَرَدتُ وقَصَدت»[2]، «ومَعْنى كلِّ كلام ومَعْناتُهُ ومَعْنِيَّتُه: مقْصِدُه»[3]، «وَقد عَنَيتُ الشَّيءَ: قصدتُه، وَمعنى الشَّيءِ ومَعْنَاته:... وَجْهُ

---

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد الحفيد (١/ ٩٣).

(٢) الصِّحاح للجوهري (٦/ ٢٤٤٠).

(٣) المحكم والمحيط الأعظم لابن سيده (٢/ ٢٤٧).

الْغَرَض فِيه»[1]، و«يُقَالُ: عَنَيْتُ فُلانًا عَنْياً: أَي: قَصَدْتُه. ومَنْ تَعْنِي بِقَوْلِكَ: أَي: مَنْ تَقْصِد. وعَنَانِي أَمرُك: أَي: قَصَدني»[2]، و«المعنى هو القَصْد الذي يَبْرز ويَظْهر في الشيء إذا بُحِثَ عنه. يُقال: هذا معنى الكلام ومعنى الشِّعْر: أي: الذي يَبْرُزُ مِن مكنونِ ما تضمَّنَه اللَّفظ»[3]

وأمَّا في اصطلاح أهل الفقه والأصول فقد عرَّف البركتي في قواعده «المعنى» بأنه: «ما **يُقصَدُ** من اللَّفظ»[4]، وفي الاستعمال رَاوَحَ الفقهاء والأصوليون ـ لا سيَّما في سياق الموازنة بين اللفظ والمعنى ـ بين ذِكر «القصد» و«المقصد» و«المعنى»، وعَطَفوا بعضها على بعض، أحياناً، على سبيل التأكيد والبيان. ومن أمثلة ذلك صوغُهم قاعدةَ صِيَغ العقود المشهورة: «العِبْرَةُ فِي الْعُقُود **للمَقاصد** والمعاني لا **للألفاظ** والمباني»[5] وقال إمام الحرمين: «العُقُود لا تنعقد **بالمقاصد**، وإنما تنعقد **بالألفاظ**»[6] وقال الغزالي في مسألةٍ بعد أن بيَّن أنها تحتَمِل وجهين: «وهذا التقدير ينبني على أنَّ النَّظر إلى **الألفاظ** أو إلى

(١) المخصَّص لابن سيده (١/ ٢١٦).
(٢) لسان العرب لابن منظور (١٥/ ١٠٥).
(٣) معجم مقاييس اللغة لابن فارس (٤/ ١٤٨).
(٤) قواعد الفقه للبركتي (ص٤٩٦).
(٥) المرجع السابق (ص٩١).
(٦) نهاية المطلب في دراية المذهب لإمام الحرمين (٥/ ٥١٠).

المَقاصد»[1] وقال ابن رشد: «**الألفاظ** إنما تُحمل على ما يُعلم من **قصد** المتكلِّم بها، لا على **ظواهرها**»[2] وقال القرافي فيمن قال لعبده: إن أعطيتني عشرة دراهم فأنت حُرٌّ، فأعطاها له العبدُ شيئاً بعد شيء: «لا يُعتق؛ لأنَّه لم يعْطِهِ عشرة، وإنما أعطاه بعضَها في كلٍّ زمان. وهذا يَجيءُ على مراعاة **الألفاظ**. وأمَّا على مراعاة **المقاصد** فيُعتق: أعطاه الدَّراهم جُمْلةً أو مُتفرِّقة»[3] وقال ابن القيِّم: «وما مَثَلُ من وَقَف مع **الظَّواهر والألفاظِ** ولم يُراعِ **المَقاصد والمعاني** إلا كَمَثَل رَجُلٍ قيل له: لا تُسَلِّم على صاحب بِدْعة، فَقَبَّل يدَه ورِجْلَه ولم يُسَلِّم عليه»[4]

ومع هذا الاستِرسال في المراوحة بين «المعنى»، و«المقصد» أو «القصد»، فإنَّ «المعنى» في استِعمال الأصوليين، عند التَّحقيق، أعمُّ من أن يكون مقصوداً للمتكلِّم من اللفظ أو لازماً له غيرَ مقصود. يشهد لذلك تتابُعُهم على عَدِّ «المعنى الإشاري» المفهومِ من النَّص معنىً لازماً له غيرَ مقصودٍ للمتكلِّم من اللفظ[5] وكذا التأويلُ عندهم هو، في

---

(١) الأشباه والنظائر لابن السبكي (١/ ١٨٢).

(٢) المقدِّمات الممهدات لابن رشد الجد (٢/ ٤٣٠).

(٣) شرح تنقيح الفصول للقرافي (ص٢٦٣).

(٤) إعلام الموقعين لابن القيم (٣/ ٩٤).

(٥) قال الغزالي «المستصفى» (ص٢٦٣): في تعريف ما يُؤخَذُ من إشارة اللَّفظ لا من اللفظ: «ونعني به: ما يتَّسع اللَّفظُ من غير تجريد **قصدٍ** إليه، فكما أنَّ =

المحصِّلةِ، تعارضٌ بين معنيين للَّفظ: **أحدهما**: ظاهرٌ لُغةً، لكنَّه غيرُ مقصود، **والآخر**: باطنٌ لغةً، وهو المقصود. وكذا فرَّق بعضُ الحنفية بين «الظاهر» و«النَّص» بأنَّ المعنى الظاهر غيرُ مقصودٍ بالسَّوْق، بخلاف «النَّص»[(١)]

نعمْ «المعنى» يُراد به المقصودُ في أكثر استعمالهم، وأمَّا الَّلازم غيرُ المقصود فثانَوِيٌّ، سَمَّوْهُ معنىً استِرسالاً، وعلى سبيل التجوُّز والإلحاق، وإلا فقد كان الأَوْلى أن يُسمَّى مَفْهوماً أو مَدلولاً لا معنىً. قال أبو البَقاء الكَفَوي: «المعنى مُطلقًا: هو ما يُقْصدُ بِشيءٍ، وأمَّا مَا يتَعلَّق به القَصْدُ باللَّفظ فهو «معنى اللَّفظ». وَلا يُطلقونَ الْمَعْنى على شَيْء إِلَّا

= المتكلِّم قد يُفْهَم بإشارته، وحركته في أثناء كلامه ما لا يدلُّ عليه نفسُ اللفظ فيُسمَّى إشارة، فكذلك قد يَتْبَعُ اللَّفْظَ ما **لم يُقصد** به، ويُبنى عليه». وقال البزدوي «أصول البزدوي مع كشف الأسرار» للبخاري (١/ ٦٧): «الاستدلال بعبارة النص هو العمل بظاهر ما سيق الكلام له. والاستدلال بإشارته هو العمل بما ثبت بنظمه لغةً **لكنَّه غير مقصود**، ولا سيق له النَّص، وليس بظاهر من كلِّ وجه، فسمَّيناه إشارة». وقال البركتي «قواعد الفقه» (ص١٧٩): «إِشَارَةُ النَّص هُوَ مَا ثَبت بنظم الْكَلَام لُغَة لكنَّه **غيرُ مَقْصُود** وَلَا سيق لَهُ النَّص». وقال الآمدي «الإحكام» (٣/ ٦٤): «إن كان مدلولُه [أي: غير المنظوم] **غيرَ مقصود** للمُتَكلِّم، فدلالة اللفظ عليه تُسمَّى دلالة الإشارة». وقال الأصفهاني «بيان المختصر» (٢/ ٤٣٤): «إن لم **يقصد** المتكلِّم ما يلزم عمَّا وُضع له اللفظ، لكن يحصل بالتَّبَعيَّة، فدلالة اللفظ عليه دلالة إشارة». وكون الإشارة غير مقصودة في خطاب الشارع يحتمل نقاشاً وتوضيحاً ليس هذا موضعه.

(١) يُنظر: كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري (١/ ٤٦).

إذا كان مقْصُوداً، وَأَمَّا إذا فُهِم الشَّيءُ على سَبِيل التَّبعِيَّة فَهُوَ يُسمَّى مَعنىً بِالعَرَضِ لا بِالذَّات»[1]

---

(١) الكلِّيات للكَفَوي (ص٨٤٢).

المبحث الثاني

مدرسة اللفظ ومدرسة المعنى
سُنَّةٌ إلهية في الخَلق

انقِسامُ الناس إزاءَ النصوص الدينية والقانونية وغيرها، إلى لفظيين ومعنويين ليس خاصّاً بأُمَّة الإسلام فحسب؛ بل هو سُنَّة إلٰهيَّة في البشر جميعاً. فقد وُجد مثل هذا الانقسام عند مفسِّري نصوص التوراة من اليهود، وهو موجود عند علماء القانون الوضعي قديماً وحديثاً.

ففي علم التفسير اليهودي «ظهر بين اليهود الفريسيين اتجاهان فكريان كان لهما أكبرُ الأثر في علم التفسير اليهودي:

١ ـ اتجاهٌ عقلي تأويلي يهتم بمقاصد الشريعة أكثر من الفروع الفقهية.

٢ ـ اتجاهٌ ظاهريٌّ يتمسَّك بظواهر النّصوص وتفريعاتها الفقهية ولا يأخذون بالتأويل»[1] وجاء في تاريخ ابن خلدون

(١) التأويل والشأن العام عند الفرق اليهودية المعاصرة لعامر الحافي، =

عن حال اليهود قُبيل إرسال المسيح عليه السلام: «وكان اليهود في دينهم يومئذٍ ثلاثَ فرق: فرقة الفقهاء وأهل القياس، ويُسمُّونهم الفروشيم وهم الربّانيّون، وفرقة الظّاهريّة المتعلِّقين بظواهر الألفاظ من كِتَابهم، ويسمُّونهم الصدوقيّة، وهم القَرّاؤون، وفرقة العُبّاد المنقطعين إلى العبادة والتسبيح والزُّهاد فيما سوى ذلك ويسمُّونهم الحيسيد»[1] قال الشيخ رشيد رضا: «ثُمَّ جاء مُصْلحُ إسرائيل الأعظم عيسى المسيح، صلوات الله وسلامه عليه، ينقُضُ ما كانوا عليه من ذلك بدعوتهم إلى نقيضِه أو ضِدِّه، فقابَلَ مُبالغتَهم في المادِّية بالمبالغة في الرّوحانية، ومُبالغتَهم في الأَثَرة بالمبالغة في الإيثار الذي تُعبِّر عنه النَّصَارى بإنكار الذات، ومُبالغتَهم في الجُمُود على ظواهر الشَّريعة بالمبالغة في النَّظَر إلى مقاصدها»[2]

وفي مجال التفسير القانوني، ظهرت في القرن التاسع عشر الميلادي مدرستان تنتهجان نمطين مُتضادَّين في تفسير النصوص القانونية: سُميت إحداهما: مدرسة التزام النص،

= مجلة التفاهم، العدد (١٩). والمقال منشور إلكترونياً أيضاً على الرابط http://www.altasamoh.net/Article.asp?Id=433. استُعرض بتاريخ ١٩/١/٢٠١٢م.

(١) تاريخ ابن خلدون (٢/ ١٤٢).

(٢) تفسير المنار لمحمد رشيد رضا (٧/ ٨).

أو «الشرح على المتون»، وهي المدرسة التي ترى أنَّ دور المفسِّر يجب أن يقتصر على النظر في ألفاظ النص القانوني وأن لا يصير إلى مصادرَ أخرى؛ كالظروف التاريخية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية التي احتفَّت بوضع القانون إلا أن يضطر إلى ذلك لرفع غموضٍ في النَّص مثلاً[1] وهؤلاء أشبه ما يكونون بالظَّاهرية. والمدرسة الأخرى: هي المدرسة التاريخية الاجتماعية، وهي تنظر إلى «روح القانون» أكثر من لفظه، وتنادي عند تفسيره باعتبار الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسِّياسية حتى ما كان منها حادثاً وقت التفسير، ولا ترى بأساً في الخروج عن ظاهر القانون بسبب العواقب الاجتماعية غير المرغوبة التي قد تلزم من تنفيذه[2] وهؤلاء أشبه ما يكونون بأصحاب المعاني.

وإلى اليوم يوجد هذا الانقسام بين القانونيين والقضاة، فَهُم، في الولايات المتَّحدة الأمريكية مثلاً، على فريقين: «الْمُسْتَمْسِكون بالأصول» (Originalists)، وهم الذين يُحَتِّمون النظر إلى إرادة المشرِّع ولفظه وقتَ وضع الدستور أو

---

(١) يُنظر: المدخل للعلوم القانونية (النظرية العامة) لحبيب إبراهيم الخليلي (ص١٤١). ويُنظر أيضاً:

Figura, John P. *A Mostly Purposivist Century: Theories of Constitutional Interpretation in the 1800s. (December 16, 2009). Available at SSRN: http://ssrn.com/abstract=1524343 or http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.1524343*

(٢) المرجع السابق.

القانون. و«غير المستمسكين بالأُصول» (Non-Originalists)، وهم الذين يرون القانون والدستور كائِناً حيّاً ينبغي أن يتغيَّر تفسيرُه ويتطوَّر بحسب مُعْطيات المكان والزمان والظُّروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية. و«المستمسِكون بالأصول» بدورهم ينقسمون إلى: نَصِّيِّين (Textualists)، ومَقاصِديِّين (Intentionalists). النَّصِّيُّون ينظرون بالدرجة الأولى إلى ألفاظ نَصِّ المادَّة القانونية. والمقاصديُّون يُغَلِّبون النظر إلى هدف القانون ونِيَّةِ المشرع منه وقت تشريعه[1]

ولعلَّ ميل المرء إلى اللفظ أو إلى المعنى يعود ـ فيما يعود إليه ـ إلى أسبابٍ نفسيَّةٍ راسِخةٍ في طبعه؛ إذِ الْمُلاحظُ أَنَّ الميَّالَ إلى الألفاظ عادةً ما يتَّصف بصفاتٍ نفسيةٍ أخرى مصاحبة، فهو كثيراً ما يكون ذا شخصيةٍ محافِظةٍ صارمة مُحتاطةٍ، هيَّابةٍ من المغامرة والمبادرة، يُؤثر السَّلامة في الاتِّباع على المخاطَرة بالاختراع. وأمَّا الميَّال إلى المعنى فعادةً ما يكون ذا شخصيةٍ أكثرَ انفتاحاً، وأرحبَ أُفُقاً، وأبلغ جُرأة، وأوسع مبادرة، لا يمنعُهُ تقديرُه للاتِّباع من التطلُّع إلى الاختراع، سيَّما إذا دعا إلى ذلك داع. وهذا شيء يَلحَظُه

---

(١) يُنظر: مقال بعنوان نظريات التفسير الدستوري، منشور على موقع كلية القانون في جامعة مسوري ـ كِنساس سِتي:

UMKC School of Law.(n.d). ***Theories of Constitutional Interpretation. http://law2.umkc.edu/faculty/projects/ftrials/conlaw/interp.html***

المتأمِّل حتى في الحياة العادية حيثُ ينقسِم كثيرٌ من النَّاس، إلى حدٍّ ما، هذه القِسمة.

وتذكر دراساتُ علم النفس وعلم نفس الشَّخصية أنماطاً مختلفة للشخصيات الإنسانية، وتردُّ جانباً منها إلى عامل الوراثة وجانباً آخر إلى البيئة والتعلُّم. وللنشأةِ والخِبْرات في سنوات الطفولة، حتى الْمُبَكِّر منها، أثرٌ كبير في تشكيل نمط الشَّخْصية الذي سيتَّصف به الفرد بعد البلوغ[١]

ومن أبرز النَّظريات في علم الشخصية، التي لقيت قَبُولاً واسعاً، وحَظِيت بدراسات كثيرة: نظريَّةُ السِّمات الشخصيَّة الخمس الكبرى (Big five personality traits). وهي نظريةٌ تحاول ردَّ جميع السِّمات الشخصية المختلفة إلى خمس سِماتٍ مركزية، تشكِّل حجر الزاوية في بناء أي شخصية بغض النظر عن الزمان أو المكان أو الجنس. وكلُّ سمةٍ من هذه السِّمات الخمس تنطوي على مجموعة من السِّماتِ الفرعية التي يظهر تلازمها وترابطها مُطَّرِداً في عالم الوجود[٢]

---

(١) يُنظر: بحث بعنوان: تطوُّر الشخصية: الثبات والتغيُّر. منشور على موقع مؤسَّسة المراجعات السنوية للدراسات النفسية.

Avshalom Caspi & others. (Feb 2005). *Personality Development: Stability and Change. Annual Review of Psychology. Vol. 56: 453-484. P 454. http://www.annualreviews.org/doi/abs/10.1146/annurev.psych.55.090902.141913*

(٢) يُنظر: عوامل الشخصية الخمس الكبرى وعلاقتها بأساليب التفكير لدى عينة =

ومن السِّمات الأساسية الخمس سِمتان محوريَّتان يظهر لنا أنَّهما تُفسِّران، على نحو ظاهر، ما يُشْهَد من انقسام بعض الناس، أو كثيرٍ منهم، إلى أصحاب ألفاظ وأصحاب معان: **إحداهما**: سِمَةُ يقظة الضَّمير (Conscientiousness) **والأخرى**: سِمَةُ الانفتاح على الخِبرات (Openness to experience). فالْمُتَمَتِّعون بحظٍّ وافر من سِمة «يقظة الضَّمير» يكونون في العادة حذرين جدّاً، ويفكِّرون كثيراً قبل الإقدام على عمل ما، وهم أكثر تنظيماً وأكثر عملاً، وعندهم قهرية ذاتية نحو «الكَمَال الزائد»، ويتطلَّعون دوماً للإنجاز. وأمَّا المتمتِّعون بحظٍّ وافر من سِمة الانفتاح على الخِبرات فَهُم في العادة أشخاصٌ لديهم قدْرٌ بالغٌ من الذكاء، والخيالِ الخَصْب، والحَدْس القوي، وحُبِّ المعرفة والتنوُّع، ويُفَضِّلون تجربة الأفكار الجديدة على الرَّتابة واتِّباع الأفكار السَّائدة والموروثة[(١)].

ويبدو لي أنَّ مَنْ تَزيدُ في شخصيته سِمة «يقظة الضمير» على سِمة «الانفتاح» يكون، على الأغلب، من أصحاب الألفاظ. وبالعكس مَنْ تزيدُ في شخصيته سمة «الانفتاح» على سِمة

= من طلاب الجامعة. لعماد الدين محمد السكري، كلية التربية جامعة المنوفية. http://wessam.allgoo.us/t14524-topic

(١) يُنظر: موقع الموسوعة المجانية العالمية وكيبيديا:
http://en.wikipedia.org/wiki/Big_Five_personality_traits

«يقظة الضَّمير» يكون، على الأغلب، من أصحاب المعاني.

وعلى هذا فاللَّفظيون والمعنويُّون كلاهما من مظاهر آيات الله في خلقه؛ كخلق الليل والنّهار، والوادي والجبل، والحار والبارد، والحلو والحامض، ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٤٩﴾﴾ [الذاريات: ٤٩]. ومن شأنِ وجود هذين الصِّنفين في الناس إيجادُ التوازن في حركة الحياة وتقدُّم العلوم الاجتماعية، بين المحافظة على القديم، والمعتاد، والموروث، والمجرَّب، من جهة، وتقبُّل الجديد، والمخترَع، والوافِد، وغير المجرَّب، من جهة أخرى. والتوازن الذي يَتَحقَّقُ جرَّاءَ تفاعُلِ هذين الصِّنفين من النَّاس عوامِّهم وعلمائهم، وتدافُعِهما، مُهِمٌّ جدّاً لخير الإنسان؛ لأنّه يؤدِّي إلى مصلحتين عظيمتين: **إحداهما**: المحافظةُ على حدٍّ معقول من استقرار الأعراف والعلوم، **والأخرى**: السَّماحُ، في الوقت نفسه، بحدٍّ معقول من التطوير والتغيير.

وبهذا التوازن ينتظِم شأنُ المجتمعات والعلوم؛ فالاستقرار النِّسبي في الأعراف والعلوم يحقِّق الأمن النفسي، والسَّكَنَ القلبي، ويمنع من الاضطراب والقلق اللَّذين ينجمان عن المبالغة في التقلُّب والتغيير والتطوير. وفتحُ الباب للتطوير والتغيير، بدوره، يضمن المرونة وينفي الجمود ويحقِّق التَّفاعل الإيجابي للمقرَّرات العرفية والعِلْمية مع تقلُّبات الزمان والمكان والأحداث.

وتنقلِب نِعمةُ الانقسام والتنوُّع هذه إلى نِقْمة: إذا اشتدَّ اصطِراع الفريقين، اللفظيين والمعنويين، إلى حدٍّ الخروج عن حدود الأُخُوَّة الإسلامية، والمصير إلى حالٍ من قال الله تعالى فيهم: ﴿بَأْسُهُم بَيْنَهُمْ شَدِيدٌۚ تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰۚ﴾ [الحشر: ١٤]، أو إذا طغى أحد الفريقين ـ مُسْتغِلّاً ما قد يكون له من سُلطانٍ عِلْمي أو سياسي ـ على الفريق الآخر، فألغى حقَّهُ في أنْ يصير إلى ما أدَّاه إليه اجتهادُه وطبعُه الذي فُطِر عليه.

فإذا ساد أهلُ المعاني وطَغَوْا على أهل الألفاظ وعزلوهم، رأيتَ كثرةً في الشُّذُوذ، وتفلُّتاً في النَّظَر، وفَوْرَةً لضعيف الآراء وبعيدها وسقيمها. وإذا ساد أهلُ الألفاظ وطَغَوْا على أهل المعاني وعزلوهم، رأيتَ جُموداً في الفِكر، وإعناتاً للخلق، وضيقاً في الأفق، وعجزاً للعلوم عن مواكبة تغيُّرات الحياة وتقلُّبات الزمان والمكان. أمَّا إذا تعايش الفريقان وتحاورا وتناظرا وتدافعا فهذا من شأنه أن يحقِّق التَّوازن بينهما بحيث ينفي كلُّ طَرَفٍ منهما مظاهر الغلوِّ والاشتِطاط في الطَّرف الآخر، ويصيران كاليدين تغسِل إحداهما وَسَخَ الأخرى، وكذلك يبلو الله النَّاس بعضهم ببعض، ﴿وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَۗ وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا﴾ [الفرقان: ٢٠].

المبحث الثالث

مدرسة اللَّفظ ومدرسة المعنى في تاريخ الفقه

ويضمُّ المطالب الآتية:

المطلب الأول: أهل الألفاظ وأهل المعاني في العهد النبوي.

المطلب الثاني: أهل الألفاظ وأهل المعاني في عهد الصحابة.

المطلب الثالث: أهل الألفاظ وأهل المعاني في عهد التابعين.

المطلب الرابع: أهل الرأي وأهل الحديث وأهل الألفاظ وأهل المعاني.

المطلب الخامس: أهل الألفاظ وأهل المعاني في عهد أئمة الاجتهاد.

المطلب السادس: أهل الألفاظ وأهل المعاني في العصر الحديث.

المطلب الأول

أهل الألفاظ وأهل المعاني في العهد النبوي

تمثِّل حادثةُ اجتهاد الصَّحَابة ﷺ في أمر النبي ﷺ عَقِبَ غزوة الأحزاب، بالصَّلاة في بني قريظة، خيرَ شاهد على انقسام الناس حينئذٍ إلى من يغلب عليه ملاحظة المعاني ومن يغلب عليه ملاحظة الألفاظ:

فعن ابن عمر ﷺ قال: «قال النبي ﷺ يومَ الأحزاب: «**لا يُصَلِّيَنَّ أَحَدٌ العصر إلا في بني قريظة**»، فأدرك بعضُهم العصر في الطريق، فقال: لا نصلِّي حتى نأتيهم، وقال بعضُهم: بل نصلّي لم يُرد منَّا ذلك. فذُكِر ذلك للنبي ﷺ فلم يُعَنِّف واحداً منهم»[1]

قال النَّووي: «وأما اختلاف الصَّحابة ﷺ في المبادرة بالصَّلاة عند ضيق وقتِها وتأخيرِها فَسَبَبُه أنَّ أدلَّة الشَّرع تعارضت عندهم بأنَّ الصلاة مأمورٌ بها في الوقت مع أنَّ المفهوم من قول النبي ﷺ: «**لا يصلِّين أحدٌ الظهر أو العصر إلا في بني قريظة**» المبادرةُ بالذَّهاب إليهم، وأن لا يُشْتَغلَ عنه بشيء، لا أنَّ تأخيرَ الصَّلاةِ مقصودٌ في نفسه من حيثُ إنَّه

(١) أخرجه البخاري، كتاب صلاة الخوف، باب صلاة الطالب والمطلوب راكباً وإيماء (٢/ ١٥)، رقم (٩٤٦)، واللفظ له. ومسلم، كتاب الجهاد والسير، باب المبادرة بالغزو... (٣/ ١٣٩١)، رقم (١٧٧٠).

تأخير، فأخذ بعض الصحابة بهذا المفهوم نظراً إلى المعنى لا إلى اللفظ فصلُّوا حين خافوا فَوْت الوقت، وأخذ آخرون بظاهر اللَّفْظ وحقيقتِه فأخَّروها، ولم يعنِّف النبي ﷺ واحداً من الفريقين؛ لأنهم مجتهدون. ففيه دلالةٌ لمن يقول بالمفهوم والقياس ومراعاةِ المعنى، ولمن يقول بالظَّاهر أيضاً»[(١)]

وقال ابن تيميَّة: «الأوَّلون تمسَّكوا بعموم الخطاب، فجعلوا صورةَ الفوات داخلةً في العموم، والآخرون كان معهم من الدليل ما يُوجب خروجَ هذه الصُّورة عن العموم، فإنَّ المقصودَ المبادرةُ إلى الذين حاصرهم النبي ﷺ. وهي مسألةٌ اختلف فيها الفقهاء اختلافاً مشهوراً: هل يُخَصُّ العُموم بالقِياس»[(٢)]

وقال ابن حجر، نقلاً عن بعض أهل العلم: «في هذا الحديث من الفقه أنَّه لا يُعاب على من أَخَذ بظاهر حديثٍ أو آية، ولا على من استنبطَ من النَّص معنى يُخصِّصه»[(٣)]

---

(١) شرح صحيح مسلم للنووي (١٢/ ٩٨).

(٢) رفع الملام عن الأئمة الأعلام لابن تيمية (ص٣٩). والصواب، كما نقله ابن حجر عن السُّهَيلي وغيره، أنَّ اجتهادهم هو من قبيل تخصيص العموم بالعلة المستنبطة منه، لا من تخصيص العموم بالقياس، وهما مسألتان مُتَشابهتان، لكنَّهما ليسا سواء. وقد أشار الزركشي «البحر المحيط» (٤/ ٤٩٨) وغيره إلى الفرق بينهما. ويُنظر: الفصل الثالث من كتاب أثر تعليل النص على دلالته للباحث.

(٣) فتح الباري لابن حجر (٧/ ٤٠٩). ويُنظر: الرَّوض الأُنُف للسُّهَيلي (٦/ ٢٢٤).

وقال ابن القيم: «وقد اجتهد الصَّحَابة في زمن النبي ﷺ في كثيرٍ من الأحكام ولم يعنِّفهم، كما أَمَرهم يوم الأحزاب أن يُصَلُّوا العصر في بني قريظة، فاجتهد بعضُهم وصلاها في الطَّريق، وقال لم يُرِد منا التأخير، وإنما أراد سرعة النُّهوض، فَنَظروا إلى المعنى، واجتهد آخرون وأخَّروها إلى بني قريظةَ فصلُّوها ليلاً، نظروا إلى اللَّفظ. وهؤلاءِ سَلَفُ أهل الظاهر، وهؤلاءِ سَلَفُ أصحاب المعاني والقياس»[1]

في هذه الواقعة يتجلَّى لنا **أمران**:

أحدهما: فطريَّة انقسام الناس، حتى في عهد النبي ﷺ إلى أهل ألفاظ وأهل معان.

والأمر الثاني: إقرار النبي ﷺ اجتهادَ الطرفين رغم الخلاف، وسكوتُه عن تصويب أو تخطئة أحدهما، دليلٌ على قبول كِلا المنهجين في التعامل مع النص. وهذا بغضِّ النَّظر عن القول بِصَوابية اجتهاديهما معاً، كما يقوله الْمُصَوِّبة، أو صوابية أحدِهما وخطأ الآخر، كما يقوله الْمُخَطِّئة[2]

ومن الشَّواهد أيضاً على انقسام النَّاس إلى أهل ألفاظٍ

---

(١) إعلام الموقعين لابن القيِّم (١/ ٢٠٣).

(٢) الْمُصَوِّبة هم القائلون بتعدُّد الحق والصواب في المسائل الاجتهادية، والْمُخَطِّئة هم الذين يقولون الحق والصواب واحد، وللمصيب أجران، والمخطئ معذور، وله أجر واحد على اجتهاده إن كان من أهله. يُنظر: البحر المحيط للزركشي (٨/ ٢٨١).

وأهل معان في زمن النبي ﷺ اختلافُهم في تفسير نهيه ﷺ عن لحوم الحُمُر الأهليَّة، فقد قال عبد الله بن أبي أوفى رضي الله عنه: «أصابتنا مجاعةٌ ليالي خيبر، فلمَّا كان يومُ خيبر وقعنا في الحُمُر الأهليَّة، فانتحرناها، فلمَّا غَلَتْ بها القُدُور، نادى منادي رسول الله ﷺ: أَنِ اكفَئوا القدور، ولا تأكلوا من لحوم الحُمُر شيئاً، قال: فقال ناسٌ: إنما نهى عنها رسول الله ﷺ؛ لأنَّها لم تُخَمَّس، وقال آخرون: نهى عنها البتَّة»[1] وقال ابن عبَّاس رضي الله عنهما: «لا أدري أنهى عنه

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة خيبر (٥/ ١٣٦)، رقم (٤٢٢٠). ومسلم، واللفظ له، كتاب الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، باب تحريم أكل لحم الحمر الإنسية (٣/ ١٥٣٩)، رقم (١٩٣٧). وقد وقع في إحدى روايات البخاري من طريق عبَّاد بن العوَّام عن أبي إسحاق الشيباني بلفظ: «قال ابن أبي أوفى: تحدثنا أنه إنما نهى عنها لأنها لم تُخَمَّس، وقال بعضهم: نهى عنها البتة لأنَّها كانت تأكل العَذِرة». والذي يبدو أن تعليل تحريم البتة بكون الحُمُر كانت تأكل العَذِرة ليس من كلام ابن أبي أوفى رضي الله عنه بل هو مُدرجٌ أُخذ من كلام سعيد بن جبير عندما سأله الشيباني عن وجه حديث ابن أبي أوفى. وقد كَشَف عن ذلك الرِّواياتُ الأخرى الموثوقة للحديث، فقد روى علي بن مُسْهِر «مسلم» (٣/ ١٥٣٨)، وعبد الواحد بن زياد البخاري (٤/ ٩٦)، هذا الحديث عن أبي اسحاق الشَّيباني فلم يذكرا هذا التعليل الذي انفرد بذكره عبَّاد. وكذا روى شعبة «شرح معاني الآثار» (٤/ ٢٠٧)، وسفيان بن عُيينة «مسند أحمد» (٣٢/ ١٤٣)، وخالد بن عبد الله «السنن الكبرى» للبيهقي (٩/ ٥٥٤)، الحديث عن أبي إسحاق فبيَّنوا أنَّ التعليل بأكل العَذِرة إنما هو من كلام سعيد. وقد جاء في رواياتهم المذكورة عن الشيباني قال: «ذكرتُ لسعيد بن جبير حديث ابن أبي أوفى، في أمر النبي ﷺ إيَّاهم، بإكفاء القدور يومَ خيبر. فقال: إنما نهى عنها؛ لأنها كانت تأكل العَذِرة». والله أعلم.

رسول الله ﷺ من أجل أنَّه كان حَمُولَةَ الناس فَكِرَه أن تذهب حَمُولتُهم، أو حرَّمَه في يوم خيبر لحمَ الحُمُر الأهلية»[1]

فمن كان مُتَشوِّفاً إلى المعنى من الصَّحَابة، رضوان الله تعالى عليهم، قال بالتعليل ولم يرَ النهي عن الحُمُر لذاتها بل لِعارض يزول بزواله. ومن وَقَفَ مع ظاهر النهي رآها حُرِّمت لذاتها.

وفي عام الحُدَيبية ظَهَر أيضاً تمايُزُ الصَّحابة بين من يُؤثر الاتِّباع المحض، ومن يُعمل الرأي حتى مع وجود النَّص البَيِّن، فقد قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه مُبْدِياً اعتراضَه على بنود الصُّلح: «أتيتُ نبي الله ﷺ فقلتُ: ألستَ نبيَّ الله حقّاً، قال: «**بلى**»، قلتُ: ألسنا على الحق، وعَدُوُّنا على الباطل، قال: «**بلى**»، قلتُ: فلِمَ نعطي الدَّنِيَّة في ديننا إذن؟»[2] أمَّا أبو بكر رضي الله عنه فقد قال لعمر: «أيُّها الرجل إنَّه لَرسولُ الله ﷺ وليس يعصي ربَّه، وهو ناصِرُه، فاستمْسِك بِغَرْزه، فوالله إنَّه على الحق»[3] ويبدو عُمَرُ رضي الله عنه بعد ذلك نادماً على إغراقه

(١) أخرجه البخاري، واللفظ له، كتاب المغازي، باب غزوة خيبر (٥/١٣٦)، رقم (٤٢٢٧). ومسلم، كتاب الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، باب تحريم أكل لحم الحمر الإنسية (٣/١٥٣٩)، رقم (١٩٣٩).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد... (٣/١٩٦)، رقم (٢٧٣١).

(٣) المرجع السابق.

في الرأي إلى الحدِّ الذي كاد يردُّ فيه الأمر، فقد رُوِي عنه قوله: «اتَّهِموا الرأي على الدين، فلقد رأيتُني يوم أبي جندل أردُّ أمر رسول الله ﷺ برأيي..»[(١)]، وقال: «فَعَمِلت لذلك أعمالاً»[(٢)]؛ أي: تكفيراً لما كان مني في موقفي ذاك.

وإذا كان خطأُ اتِّباع الرأْيِ في حادثة الحديبية واضحاً فإنَّ خطأَ اتباع الظاهر في حادثة السَّرِيَّة التي أَمر قائِدُها أصحابَه بدخول النار كان أكثر وضوحاً. فعن علي رضي الله عنه قال: «بعث النبي ﷺ سَريَّةً فاستعمل رجلاً من الأنصار وأمرهم أن يطيعوه، فغضب، فقال: أليس أمركم النبيُّ ﷺ أن تُطيعوني؟ قالوا: بلى، قال: فاجمعوا لي حطباً، فجَمَعوا، فقال: أوقدوا ناراً، فأوقدوها، فقال: ادخلوها، فهمُّوا، وجعل بعضُهم يمسك بعضاً، ويقولون: فررنا إلى النبي ﷺ من النَّار، فما زالوا حتى خَمَدتِ النار، فَسَكن غضبُه، فبلَغَ

---

(١) أخرجه البزار «المسند» (١/ ٢٥٤). وعزاه الهندي «كنز العمال» (١/ ٣٧٢) إلى ابن جرير في الأفراد، وأبي نعيم في المعرفة، واللالكائي في السُّنَّة، والديلمي. قلتُ: وقد انفرد به مُبارك بن فَضَالة كما قال البزار، وهو، فضلاً عن ضعفٍ فيه، مُدلِّسٌ، وقد رواه بالعَنعنة في جميع طُرُقه. ومع هذا فقد رُوي مثلُ هذا الأثر عن غير عمر رضي الله عنه بسندٍ صحيح، فأخرجه البخاري (٤/ ١٠٣)، رقم (٣١٨١) وغيرُه عن سهل بن حُنَيف رضي الله عنه من قوله: «اتهموا رأيكم، رأيتني يوم أبي جندل، ولو أستطيع أن أردَّ أمر النبي ﷺ لرددته...».

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد... (٣/ ١٩٦)، رقم (٢٧٣١).

النبيَّ ﷺ فقال: «**لو دخلوها ما خرجوا منها إلى يوم القيامة، الطَّاعة في المعروف**»[(١)] وفي روايةٍ أخرى: «قال [أميرُ السَّرية]: ادخلوها، فأراد ناسٌ أن يدخلوها، وقال الآخرون: إنَّا قد فررنا منها، فذُكر ذلك لرسول الله ﷺ فقال للذين أرادوا أن يدخلوها: «**لو دخلتموها لم تزالوا فيها إلى يوم القيامة**»، وقال للآخرين قولاً حسناً، وقال: «**لا طاعة في معصية الله، إنما الطَّاعة في المعروف**»»[(٢)]

في هذه الحادثة تظهر، مرةً أخرى، فِطريَّةُ انقسام الناس إلى أهل لفظ وأهل معنى. فالذين همُّوا بدخول النار، وأميرُ السَّرية، استندوا إلى ظاهر العموم في أمر النبي ﷺ إيَّاهم بالطاعة. وأما الآخرون فاحْتجُّوا بالمعنى والمآل الفاسد على أنَّ ظاهرَ العموم غيرُ مقصود، وقد صوَّب النبي ﷺ اجتهادَهم، وخَطَّأ من همُّوا باتِّباع الظاهر، ولم يَرَ لهم عُذراً في ذلك لو فَعَلوا؛ لِوُضوح الخطأ في مثل هذا الاجتهاد.

وهاتان الحادثتان: حادثة الحديبية بما تضمَّنته من خطأ اعتماد الرأي في مقابلة النَّص البيِّن القاطع، وحادثةُ السَّرية

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب المغازي، باب سرية عبد الله بن حذافة... (٥/ ١٦١)، رقم (٤٣٤٠).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب أخبار الآحاد، باب ما جاء في إجازة خبر الواحد... (٩/ ٨٨)، رقم (٧٢٥٧). ومسلم، واللفظ له، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية... (٣/ ١٤٦٩)، رقم (١٨٤٠).

بما تضمَّنته من خطأ الجري مع الظاهر إذا عارضه جَليٌّ القصد والمعنى، يدلان على أنَّ التطرُّف في أَيٍّ اتجاه من الاتجاهين غيرُ حميد، فالتطرُّف في الرأي يُفضي إلى رد النصوص البيِّنة وتعطيلِها، والتطرُّف في الظاهر يؤدِّي إلى الجمود على الألفاظ حتى لو أفضت ظواهرُها إلى عواقِبَ لا تقرُّها الشريعة. قال ابن تيمية ـ رحمه الله تعالى ـ في بعض اجتهاداتِ أهل الرأي المتطرِّفة: «هذا عندي اصْطِلامٌ للدِّين ونسخٌ للشريعة بالرأي ومآله إلى انحلال من بعد الرسول ﷺ عن شَرْعِهِ بالرأي»[1] وقال، في المقابل، في اجتهادٍ آخرَ متطرِّف لأهل الظاهر: «هو قولٌ يقتضي فسادَ الإسلام. . . وهؤلاء يتكلَّمون أحياناً بما يظنُّونه ظاهرَ اللفظ، ولا يتدبَّرون عواقِبَ قولهم»[2]

المطلب الثاني

أهل الألفاظ وأهل المعاني في عهد الصحابة

وبعد وفاة النبي ﷺ استمرَّت في الظُّهور معالِمُ انقِسام الناس بين أهل لفظ وأهل معنىً، فمثلاً: أصرَّ الخليفةُ أبو بكر رضي الله عنه على إنْفاذ بعث أسامة رضي الله عنه بعد وفاة النبي ﷺ وكانت حُجَّتُه ظاهرَ النَّص، حيث أجابَ أسامةَ، عندما سأله:

---

(١) المسوَّدة لآل تيمية (ص٢٧٧).

(٢) منهاج السُّنَّة النبوية لابن تيمية (٦/١٠٨).

ما تأمُرني؟ قال: «تمضي على أَمْرك الذي أَمَرَك رسولُ الله ﷺ لا أزيدُ فيه ولا أنقُصُ منه»[1] وقال: «والله لو أني أعلم أن الذِّئاب والكلاب تنهشني بها ما رَددت أمراً أَمَر به رسول الله ﷺ»[2]، وفي رواية: «والذي لا إلٰه إلا هو لو جَرَتِ الكلاب بأرجل أزواج النبي ﷺ ما رَدَدْتُ جيشاً وجَّهَهُ رسول الله ﷺ ولا حلَلَتُ لواءً عَقَدَه»[3]، ولم يلتفتْ إلى حُجَّة المخالفين، ومنهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه الذين التفتوا إلى أمورٍ استصلاحية لتأخير ـ أو تأويل ـ أمر النبي ﷺ بإنفاذ بعث أسامة، حيث قالوا: «إنَّك إنْ تبعث أسامة ومعه حد

---

(١) أخرجه سعيد بن منصور «السنن» (٣٦٨) من مرسل سليمان بن يسار. وسنده إلى سليمان متصل رجاله ثقات. ورواه بمعناه عبد الرزاق (٥/ ٤٨٢) من مرسل الزهري بسند صحيح. وأخرجه بمعناه مُتَّصلاً من حكاية أبي هريرة رضي الله عنه البيهقيُّ «الاعتقاد» (ص٣٤٥)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (٢/ ٦٠)، وأورده الهندي «كنز العمال» (٥/ ٦٠٢)، رقم (١٤٠٦٦). وقال: سندُه حسن. قُلتُ: لكن في سنده: عبَّاد بن كثير، قال ابن كثير «البداية والنهاية» (٩/ ٤٢٤). «عبَّاد بن كثير هذا أظنُّه الرَّملي؛ لرواية الفِريابي عنه، وهو متقارب الحديث، فأمَّا البصري الثَّقفي فمتروك الحديث». ومن المشكل ترجيح ابن كثير كونَه الرملي لا البصري برواية الفريابي عنه؛ لأنَّ الفريابي يروي عن البصري لا الرملي كما في سير أعلام النبلاء للذَّهبي (٧/ ١٠٦)، وتهذيب الكمال للمِزِّي (١٤/ ١٤٦). ومن المشكل أيضاً قوله في الرَّملي: «متقارب الحديث» مع أنه، رغم تعبُّدِه، واهٍ عند الأكثر. ومع هذا فيشهد لهذه الرواية المتَّصلة مرسلاً الزهري وسليمان، ومراسيل أخرى بمعناها رواها أصحاب السِّيَر.

(٢) المراجع السابقة.

(٣) المراجع السابقة.

الناس فترتدُّ هذه الأعراب فتَميل على ثَقَل رسول الله ﷺ»[1] وقالوا: «رُدَّ هؤلاء. تُوَجِّهُ هؤلاء إلى الرُّوم وقد ارتدَّت العرب حولَ المدينة؟!»[2]

ولَمَّا اقترح عمرُ رضي الله عنه جمعَ القرآن على أبي بكر رضي الله عنه تردَّد أبو بكر وُقُوفاً مع ظاهر السُّنَّة (الترك النبوي)، فقال: «كيف أفعلُ شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ؟»[3]، فاحتجَّ عليه عُمَرُ رضي الله عنه بالمعنى والمصلحة، قائلاً: «هو واللهِ خيرٌ»[4]، فلم يزل به حتى أقنعه.

وكذا لما جاء الأقرع بن حابس وعُيينةُ بن حِصْن أبا بكر فسألاه أن يُقْطِعَهما أرضاً أجاب طلبَهما، وكتب لهما بذلك كتاباً، اتباعاً لما كان النبي ﷺ يعطيهما تأليفاً لهما، فلمَّا عَرَضا الكتاب على عمر رضي الله عنه مَحَاه، وقال لهما: «إنَّ رسول الله ﷺ كان يتألَّفُكُما والإسلام يومئذٍ ذليل [وفي رواية: قليل]، وإن الله عز وجل قد أعزَّ الإسلام فاذهبا فاجهدا جُهدَكما»[5] فكان مسلكُ أبي بكر رضي الله عنه سائراً مع الظاهر، ومسلكُ عمر رضي الله عنه سائراً مع المعنى.

---

(١) المراجع السابقة.

(٢) المراجع السابقة.

(٣) أخرجه البخاري، تفسير القرآن، باب قوله: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ﴾ (٦/ ٧١)، رقم (٤٦٧٩).

(٤) المرجع السابق.

(٥) أخرجه من حكاية عَبيدَة السَّلماني ابنُ أبي شيبة «المصنف» (٦/ ٤٧٣) =

وفي موضوع التَّسْوية في العَطاء بين الناس أو الْمُفاضَلة بينهم، تظهر متابعة أبي بكر رضي الله عنه فعلَ النبي ﷺ في عدم اعتبار السَّابقة في الإسلام والهجرة والغَنَاء معياراً في المفاضلة، فقد كان ﷺ كما قال عوف بن مالك الأشجعي رضي الله عنه: «إذا جاءَ فَيْءٌ قَسَمَهُ من يومِهِ، فأعطى الآهلَ حَظَّين، وأعطى العَزَبَ حَظّاً واحداً. فدُعينا وكنت أُدعى قبلَ عمَّار بن ياسر، فدُعيت، فأعطاني حَظَّين، وكان لي أهلٌ، ثم دعا بعدُ عمَّارَ بنَ ياسر فأُعطِي حظّاً واحداً»[1]، مع أنَّ عمَّاراً

= مختصراً. والبخاري «التاريخ الأوسط» (١/ ٥٦) مختصراً، ويعقوب بن سفيان الفسوي «المعرفة والتاريخ» (٣/ ٢٩٣)، واللفظ له. والبيهقي «السنن الكبرى» (٧/ ٣٢)، وابن عساكر «تاريخ دمشق» (٩/ ١٩٥)، «بإسنادٍ صحيح»، كما قال ابن حجر «الإصابة في تمييز الصحابة» (١/ ٢٥٤)، ثم نقل عن ابن المديني قوله: «هذا منقطع؛ لأنَّ عَبيدَة لم يدرك القصة، ولا روى عن عمر أنَّه سمعه منه. قال: ولا يُروى عن عمر بأحسن من هذا الإسناد». قلتُ: لكنَّ عَبيدةَ تابعيٌّ مخضرم هاجر إلى المدينة زمن عمر، وقد ذكر البخاريُّ «التاريخ الكبير» (٦/ ٨٢) وغيرُه له سماعاً منه. فاحتمال سماعه القِصَّة منه، بعد حدوثها، واردٌ، وإن لم يكن ظاهراً في الرواية. وقد رُوي الأثر مرسلاً من وجوهٍ أُخَر عن نافع مولى ابن عمر عند يعقوب الفَسَوي «المعرفة والتاريخ» (٣/ ٢٩٣)، وعن عبد الرحمٰن بن يزيد بن جابر الأزدي وعمرو بن يحيى الزرقي كليهما عند أبي عبيد «الأموال» (ص٣٥١)، وعن طاوس عند عبد الرزاق كما ذكر الهندي «كنز العمال» (١/ ٣١٥) فيتقوَّى بهذه الطُّرُق، ولذلك صحَّح ابنُ حجر إسناده غير عابئ بما قال ابن المديني، والله أعلم.

(١) أخرجه أحمد «المسند» (٣٩/ ٤١٢). قال الأرناؤوط: إسناده صحيح على شرط مسلم. وأخرجه أبو داود (٢٩٥٣)، وابن الجارود (١١١٢)، والطبراني في «الكبير» (١٨/ ٨١)، وفي «الشاميين» (٩٤٧)، والبيهقي (٦/ ٣٤٦).

من أهل الهجرة والسَّابقة والغَناء في الإسلام. وكان أبو بكر شديد الاقتفاء لفعل النبي ﷺ في سياسة المال حتى قال: «لست تاركاً شيئاً، كان رسولُ الله ﷺ يعمل به إلا عَمِلتُ به، فإنِّي أخشى إن تركتُ شيئاً من أمره أن أزيغ»[١]

أمَّا عمرُ رضي الله عنه فاستعمل الرأي وآثر المفاضَلة بحسب القُرب من الرسول ﷺ والسَّابقة في الإسلام والهجرة والغَناء، وقد كانت ظهرت منه، زمنَ النبي ﷺ بوادرُ تدلُّ على عدم رضاه عن إعطاء حديثي العهد بالإسلام من الفيء، فضلاً عن تسويتهم مع السَّابقين من المهاجرين والأنصار أو تفضيلهم عليهم، فقد قال للنبي ﷺ في قسمةٍ قَسَمها: «والله يا رسول الله، لَغَيرُ هؤلاء كان أحقَّ به منهم»[٢]، وقال لأبي بكر: «فَضِّلِ المهاجرين الأوَّلين وأهلَ السَّابقة» فردَّ أبو بكر: «أشتري منهم سابقتَهم؟!»[٣]، فلمَّا آلت الخلافةُ إليه قال رضي الله عنه: «لا أجعلُ من قاتل رسولَ الله ﷺ كمن قاتل معه»[٤]، وقال: «من أسرعَ في الهجرة أسرعَ به العطاء، ومن

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب فرض الخمس (٤/ ٧٩)، رقم (٣٠٩٣).

(٢) أخرجه مسلم، كتاب الزكاة، باب إعطاء من سأل بفحش وغِلظة (٢/ ٧٣٠)، رقم (١٠٥٦).

(٣) أخرجه البيهقي «السنن الكبرى» (٦/ ٥٦٧). وفيه أبو مَعْشر: ضعيف.

(٤) أخرجه في ضمن حديث طويل ابن أبي شيبة «المصنف» (٦/ ٤٥٢)، والبزار «المسند» (١/ ٤٠٧)، والبيهقي «السنن الكبرى» (٦/ ٥٦٩). قال الهيثمي «مجمع الزوائد» (٦/ ٤): فيه أبو مَعْشر نجيح: ضعيفٌ يُعتبر بحديثه. وقال =

أبطأ في الهجرة أبطأ به العطاء، فلا يلومَنَّ رجلٌ إلا مُنَاخَ راحلته»[1] وقال في أهل بدر: «لأفضِّلنَّهم على من بعدَهم»[2]

وفيما ينبغي فِعْلُه في أرض السَّواد اختلف الصحابة، رضوان الله عليهم، فذهب جماعةٌ منهم إلى وجوب تقسيمها بين الفاتحين جرياً على ظاهر العموم في آية الغنائم، وتمسُّكاً بصنيع النبي ﷺ في أرض خيبر حيث قَسَّم ما فُتح منها عَنْوة بين المقاتلين، فهؤلاء داروا مع اللفظ.

أما عمر رضي الله عنه ومعه آخرون ممن داروا مع المعنى والمصلحة، فلم يَروُا التقسيم؛ بل إبقاء الأرض في يد أهلها وفَرْضَ الخراج في غلَّتها والجزيةَ في رقاب من لم يُسلم من أصحابها. وقد تعلَّلوا بالمصلحة العامَّة والتخوُّف من عجز بيت المال عن الوفاء بحاجات الدولة إذا ما قُسِم السَّواد بين الفاتحين ولم يشركْهم فيه غيرُهم.

وهذا واضِحٌ جِدّاً فيما صحَّت روايته عنهم من أقوال:

= ابن كثير «مسند الفاروق» (٢/ ٤٨٠): هذا الحديث حسن لأن له شواهدَ من أحاديثَ متعدِّدة.

(١) أخرجه ابن أبي شيبة «المصنف» (٦/ ٣٥٧). وأحمد «المسند» (٢٥/ ٢٤٦). قال الأرناؤوط: رجاله ثقات. وكذا قال الهيثمي «مجمع الزوائد» (٦/ ٣). قلت: وإسناد أحمد ظاهره الاتصال، فيكون الأثر صحيحاً.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب المغازي، باب (بغير ترجمة) (٥/ ٨٦)، رقم (٤٠٢٢).

فقد قال معاذ بن جبل رضي الله عنه لعمر: «إنَّك إن قسمتَها صار الرَّبْعُ العظيم في أيدي القوم، ثم يَبيدون، فيصير ذلك إلى الرجل الواحد أو المرأة، ثم يأتي مِن بَعدِهم قومٌ يَسدُّون من الإسلام مَسَدّاً، وهم لا يجدون شيئاً، فانظر أمراً يَسَع أوَّلَهم وآخرَهم»[1] وقال علي رضي الله عنه: «دَعْهم يكونوا مادَّةً للمُسلمين»[2] ومن ثَمَّ قال عمر رضي الله عنه: «أَمَا والذي نفسي بيده لولا أن أترك آخرَ الناس ببَّانا ليس لهم شيء، ما فُتِحت عليَّ قريةٌ إلا قسمتُها كما قَسَم النبي صلى الله عليه وسلم خيبر، ولكني أتركها خزانةً لهم يقتسمونها»[3]

---

(١) أخرجه أبو عبيد «الأموال» (ص٧٥). وإسناده متَّصل ورجاله موثوقون. وعبدُ الله بن قيس الهمداني، راويهِ عن معاذ، تابعيٌ كبير. قال ابن حجر «الإصابة» (٥/ ٧٤): «ذكره سيف في «الفتوح»، وقال: كان على كُرْدُوس [كتيبة الخيل] يومَ اليرموك، ذكره ابن سميع في الطبقة الأولى التي تلي الصحابة. وذكره أبو زرعة الدّمشقيّ فيمن تلقّى عمرَ حين قدم الشام، وذكر له قِصَّة. وقال العجليّ: تابعيٌّ ثقة». وقال ابن عساكر «تاريخ دمشق» (٣٢/ ١١٦): «روى عن عمر وأبي عبيدة ومعاذ بن جبل وشهد عمر بالجابية. روى عنه تميم بن عطية العنسي. وأظنُّه الذي كان على بعض كراديس اليرموك».

(٢) أخرجه أبو عبيد «الأموال» (ص٧٤). وإسناده متَّصل ورجاله ثقات.

(٣) أخرجه البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة خيبر (٥/ ١٣٨)، رقم (٤٢٣٥). وقد ذكر كثيرون احتجاج عمر رضي الله عنه على من عارضه فيما فعل في أرض السواد، بآيات الفيء: ﴿وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْهُمْ فَمَآ أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [الحشر: ٦ ـ ١٠]. ولم أجد ذِكْرَ احتجاجه عليهم بهذه الآيات مُسْنداً إلا عند أبي يوسف «الخراج» (ص٣٧) قال: حدثني محمد بن إسحاق عن الزهري، فذكر مناظرة طويلة بين =

وفيمن قال مُعَرِّضاً بقذف آخر: «والله ما أبي بزانٍ، ولا أُمّي بزانية»، انقسم الناس زمنَ عمر رضي الله عنه فقال أهلُ الألفاظ: «مَدَح أباه وأمَّه». وقال أهل المعاني: «قد كان لأبيه وأمِّه مدحٌ غيرُ هذا، نرى أن تجلِدَه الحدَّ» فاستجاب عمر لرأيهم وجلده الحدَّ ثمانين[(١)]

وبعد وفاة كبار الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ برزت معالمُ الانقسام اللفظي والمعنوي على نحو أوضح بين من تأخَّر به العُمُر بعدَهم. ويبدو المسلكُ المعنوي غالباً عند ابن عبَّاس وعائشة رضي الله عنهم والمسلك اللفظي غالباً عند ابن عمر وأبي هريرة رضي الله عنهم. ولعلَّها من المفارقة أنَّ عائشةَ الميَّالةَ إلى المعنى

= عمر وبلال وأصحابه، رضوان الله عليهم، وفيها احتجاجُه عليهم بالآية. وهذا سندٌ ضعيف للانقطاع بين الزهري وعمر ولتدليس محمد بن إسحاق. ثم إن الآيات نصٌّ جليٌّ فيما أفاءه الله على رسوله دون إيجاف خيل ولا ركاب، فكيف تدخل فيها الأرض التي يُوجَف عليها بالخيل والركاب؟! ثم إنه ثبت في «الصحيح» البخاري (٣٨/٤) أن عمر رضي الله عنه قال: «كانت أموال بني النضير مما أفاء الله على رسوله ﷺ مما لم يُوجِف المسلمون عليه بخيل ولا ركاب، فكانت لرسول الله ﷺ خاصَّة..». وهذا ظاهر في أنه يرى الفيء شيئاً لم يُوجَف عليه بخيل ولا ركاب، ولذلك كان لرسول الله ﷺ خاصَّة. وثبت عنه أيضاً بسند صحيح «جامع معمر» (١٠١/١١) أنه ذكر آية الصدقات وقال: هذه لهؤلاء، ثم ذكر آية الغنائم وقال: هذه لهؤلاء، ثم ذكر آية الفيء، وقال: هذه استوعبت المسلمين. وهذا دالٌّ أيضاً على أنه يرى الفيء شيئاً غير الغنيمة حقيقة ومصرفاً. والله أعلم.

(١) أخرجه مالك «الموطأ» (٨٢٩/٢). وسنده صحيح.

هي ابنةُ أبي بكرٍ الميَّالِ إلى اللفظ، وأنَّ عبدَ الله الميَّالَ إلى اللفظ هو ابنُ عمرَ الميَّالِ إلى المعنى.

ومن الأمثلة الجليَّة على تمايز هؤلاء الصَّحابة اختلافُ ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهم في استِلام الحجر الأسود عند الزِّحام. فقد سأل سائلٌ ابنَ عمر رضي الله عنهما عن استلام الحجر، فأجاب: «رأيت رسول الله ﷺ يستلِمُهُ ويُقبِّله، فقال رَجُلٌ: أرأيتَ إن زُحِمتُ؟ فقال ابن عمر: اجْعَلْ «أرأيت» باليَمن!! رأيتُ رسول الله ﷺ يستلِمُهُ ويُقَبِّله»[(١)] وقال رضي الله عنه: «ما تركتُ استلام هذين الركنين في شدَّةٍ ولا رخاء، منذ رأيت النبي ﷺ يستلمُهُما»[(٢)] ولهذا فقد روى عُبيد بن عُمير، عن أبيه: «أنَّ ابن عمر كان يزاحم على الركنين زِحاماً ما رأيت أحداً من أصحاب النبي ﷺ يفعَلُه...»[(٣)]، وعن القاسم بن محمد قال: «رأيتُ ابن عمر يزاحم حتى يدمى أنفُهُ»[(٤)] وعن

---

(١) أخرجه أحمد «المسند» (١٠/ ٤٥٣)، واللفظ له، بسندٍ، قال الأرناؤوط: قوي. والبخاري، كتاب الحج، باب تقبيل الحجر (٢/ ١٥١)، رقم (١٦١١).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الحج، باب الرمل في الحج والعمرة (٢/ ١٥١)، رقم (١٦٠٦).

(٣) أخرجه الترمذي «السنن» (٣/ ٢٨٣). وقال: هذا حديث حسن، وصحّحه الألباني.

(٤) أخرجه عبد الرزاق «المصنف» (٥/ ٣٥). والأزرقي «أخبار مكة» (١/ ٣٣٣). والفاكهي «أخبار مكة» (١/ ١٢٩). قال د. دهيش، محقِّق الفاكهي: إسناده حسن.

نافع أنَّ ابن عمر «كان لا يدعهما في كلِّ طَوْف طاف بهما حتى يستلمُهُما. لقد زاحم على الركن مرَّة في شدَّة الزحام حتى رَعَف، فخرج فغسل عنه، ثم رجع فعاد يزاحم، فلم يَصِل إليه حتى رعف الثانية، فخرج عنه ثم رجع، فما تركه حتى استلمَه»[1]

أما ابن عباس رضي الله عنهما فقد قال: «إذا وَجدتَّ على الركن زِحاماً، فلا تؤذِ أحداً ولا تُؤْذَ، وامْضِ»[2] ورُوي أنه قال: «لَوَدِدْتُ أنَّ الذي يزاحم على الركن ينقلب كَفَافاً لا له ولا عليه»[3] وقد قيل لطاوس، تلميذِ ابن عباس: «كان ابن عمر لا يدع أن يستلم الركنين اليمانيين في كلِّ طواف، فقال طاوس: لكنَّ خيراً منه قد كان يدعُهُما، قيل: مَنْ؟ قال: أبوه»[4]

ومن الأمثلة أيضاً اختلافُهم بشأن النُّزول والمبيت في الْمُحَصَّب، وهو مكانٌ قربَ مكَّةَ نزله النبي ﷺ في حجِّه، فعن مالك عن نافع، أن عبد الله بن عمر «كان يصلي الظهر

---

(١) أخرجه الأزرقي «أخبار مكة» (١/ ٣٣٢). وفيه أحمد بن ميسرة: مجهول.

(٢) أخرجه عبد الرزاق «المصنف» (٥/ ٣٦) قال: أخبرنا ابن جريج قال: أخبرني عطاء: أنه سمع ابن عباس يقول فذكره. قلت: وهذا إسناد صحيح.

(٣) أخرجه عبد الرزاق «المصنف» (٥/ ٣٦). وفي سنده جابر الجعفي وهو ضعيف.

(٤) أخرجه عبد الرزاق «المصنف» (٥/ ٣٥) عن طاوس بسند حسن.

والعصر والمغرب والعشاء بالمحصَّب»[1]، «ويهجَعُ هجعةً، ويذكُرُ ذلك عن النبي ﷺ»[2] وعن نافع أيضاً «أنَّ ابن عمر، كان يرى التَّحْصيب سُنَّة»[3] أما ابن عباس رضي الله عنهما فقال: «ليس التَّحْصيبُ بشيء، إنما هو منزل نزله رسول الله ﷺ»[4] وكذلك قالت عائشة: «نزولُ الأَبْطَح ليس بِسُنَّة، إنما نزله رسول الله ﷺ؛ لأنَّه كان أسمحَ لخروجه إذا خرج»[5]

ومن ذلك أيضاً اختلافُهم في استمرار مشروعية الرَّمَل في الطَّواف والسَّعي، فعن نافع قال: «كان عبد الله بن عمر يَرْمُلُ من الحَجَر إلى الحجر، ويخبرنا أن النبي ﷺ كان يفعل ذلك»[6]

أمَّا ابن عباس رضي الله عنه فقد قال أبو الطُّفَيل: «قلت لابن عبَّاس: أرأيتَ هذا الرَّمَل بالبيت ثلاثةَ أطواف، ومشي أربعة

---

(١) أخرجه مالك «الموطأ» (١/ ٤٠٥). وسنده صحيح.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الحج، باب النزول بذي طوى... (٢/ ١٨١)، رقم (١٧٦٨).

(٣) أخرجه مسلم، كتاب الحج، باب استحباب النزول بالمحصب يوم النفر والصلاة به (٢/ ٩٥١)، رقم (١٣١٠).

(٤) أخرجه البخاري، كتاب الحج، باب المحصب (٢/ ١٨١)، رقم (١٧٦٦).

(٥) أخرجه البخاري، كتاب الحج، باب المحصب (٢/ ١٨١)، رقم (١٧٦٥). ومسلم، واللفظ له، كتاب الحج، باب استحباب النزول بالمحصب يوم النفر والصلاة به (٢/ ٩٥١)، رقم (١٣١١).

(٦) أخرجه أحمد «المسند» (١٠/ ٤٥) قال الأرناؤوط: إسناده صحيح على شرط مسلم.

أطواف، أَسنَّةٌ هو؟ فإنَّ قومَك يزعمون أنه سُنَّة، قال: فقال: صدقوا، وكذبوا، قال: قلتُ: ما قولُك: صدقوا وكذبوا؟ قال: إنَّ رسول الله ﷺ قَدِم مكَّةَ، فقال المشركون: إنَّ محمَّدا وأصحابه لا يستطيعون أن يطوفوا بالبيت من الهزال، وكانوا يحسدونه، قال: فأمرهم رسول الله ﷺ أن يرملوا ثلاثاً، ويمشوا أربعاً، قال: قلتُ له: أخبرني عن الطواف بين الصَّفا والمروة راكباً، أسُنةٌ هو؟ فإنَّ قومك يزعمون أنه سُنَّة، قال: صدقوا وكذبوا، قال: قلتُ: وما قولُك: صدقوا وكذبوا؟ قال: إنَّ رسول الله ﷺ كَثُر عليه النَّاس، يقولون: هذا محمد هذا محمد، حتى خرج العواتق من البيوت. قال: وكان رسول الله ﷺ لا يضرب النَّاس بين يديه، فلمَّا كَثُر عليه رَكِبَ، والمشيُ والسَّعيُ أفضل»[(١)]

ومن الأمثلة أيضاً اختلافُهُم في نوع الطعام الذي يُخرَج في صدقة الفِطر، فقد قال ابن عمر رضي الله عنهما: «أَمَر النبي ﷺ بزكاة الفطر صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير، فجعل الناس عِدْلَه مُدَّين من حِنطة؟!»[(٢)] وقد التزم رضي الله عنه ظاهر هذا الأمر، ولم يعبأ بما أحدثه الناس بإخراجهم الحنطة؛ ولذلك «كان لا

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب الحج، باب استحباب الرمل في الطواف والعمرة... (٢/ ٩٢١)، رقم (١٢٦٤).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الزكاة، باب صدقة الفطر صاعاً من تمر (٢/ ١٣١)، رقم (١٥٠٧).

يُخرج في زكاة الفِطر إلا التَّمر إلا مرةً واحدة، فإنَّه أخرج شعيراً»[1] وقال له أحدُهم: «قد أكْثَرَ الله الخير، والبُرُّ أفضلُ من التَّمر»، فردَّ عليه: «إني أُعطي ما كان يُعطي أصحابي، سلكوا طريقاً فأُريد أن أسلُكَه»[2].

أما ابن عباس رضي الله عنه فقد روى حديثَ زكاة الفطر فلم يذكر فيه القَدْر ونوعَ المخرج، كما صنع ابنُ عمر في روايته؛ بل ذكر عِلَّة فرض هذه الصدقة وحكمتَها، فقال: «فَرَضَ رسولُ الله ﷺ زكاة الفطر طُهْرةً للصائم من اللَّغو والرَّفث، وطُعْمةً للمساكين»[3]؛ ولذلك وَسَّع في نوع المخرج، فقال لأهل البصرة: «صدقةُ الفِطر صاعٌ من طَعَام»[4] وهذا مطلقٌ فيما يَطعمون. وقال لهم: «من أدَّى بُرّاً قُبِل منه، ومن أدَّى شعيراً قُبِل منه، ومن أدَّى تمراً قُبِل منه، ومن أدَّى زَبيباً قُبِل منه، ومن أدَّى سُلْتاً قُبِل منه. قال [الراوي]: وأظنُّه قال: من أدَّى سَوِيقاً، أو دَقيقاً، قُبِل منه»[5] وكذا رأت عائشةُ رضي الله عنها

---

(١) أخرجه مالك «الموطأ» (١/ ٢٨٤) عن نافع عنه. وهذا من أصح الأسانيد.

(٢) أخرجه ابن زنجويه «الأموال» (١٢٤٩/٣). وهو متصل ورجال إسناده ثقات.

(٣) أخرجه ابن ماجه «السنن» (١/ ٥٨٥)، وأبو داود «السنن» (٢/ ١١١). وقال الألباني: حسن.

(٤) أخرجه النسائي «السنن» (٥/ ٥١). قال الألباني: صحيح الإسناد.

(٥) أخرجه ابن زنجويه «الأموال» (١٢٤٨/٣)، والبيهقي «السنن الكبرى» (٤/ ٢٨٢) من رواية ابن سيرين عن ابن عباس. ورجاله ثقات إلا أنَّ ابن سيرين لم يلق ابن عباس. وقد قيل: إنَّ ما أرسله ابنُ سيرين عن ابن عباس فإنما هو =

جوازَ إخراج القمح، وقد كان الناس يخرجونه نصف صاع، فقالت: «إني أُحِبُّ إذا وسَّع الله على الناس أن يُتمُّوا صاعاً من قمح عن كل إنسان»[1]

ومن ذلك أيضاً اختلافُهُم في الوضوء مِمَّا مَسَّتِ النار، فابن عمر رضي الله عنه: «كان يتوضَّأ مما مَسَّت النار، حتى يتوضَّأ من السَّكَر[2]»[3] وكذا كان يفعل أبو هريرة رضي الله عنه ويروي

= عن عكرمةَ عنه «تهذيب الكمال» للمزي (٢٥/ ٣٤٩)، وعكرمةُ من رجال البخاري. قلت: ويشهد له الخبر الذي قبله، وقد أشار إلى ذلك البيهقي.

(١) أخرجه ابن أبي شيبة «المصنف» (٢/ ٣٩٧). وإسناده صحيح على شرط البخاري.

(٢) قال الجوهري «الصحاح» (٢/ ٦٨٧): «السَّكَرُ بالفتح: نبيذُ التمر. وفي التنزيل: ﴿تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا﴾ [النحل: ٦٧]». وقد اختلف المفسِّرون في تفسير السَّكَر في الآية على أقوال، لعل ما يتماشى منها مع الخبر هنا هو تفسيره بأنه، كما أخرجه ابن جرير «تفسير الطبري» (١٧/ ٢٤٠) عن الشعبي ورجَّحه: نبيذ التمر مِمَّا لا يُسكِر.

(٣) أخرجه عبد الرزاق «المصنف» (١/ ١٧٤) عن معمر عن الزهري عن سالم فذكره، وهذا سند صحيح. وقد روى ابن أبي شيبة «المصنف» (١/ ٥٢) خلافَ هذا القول عن ابن عمر من طريق مجاهد وجَبَلة بن سُحَيم، فلعلّه تراجع عنه إذِ اطلع على ناسخ أو معارض، أو كان يتوضأ احتياطاً وندباً في غالب أحواله، أو ربما كان الوضوء مما مست النار هو آخر فِعْليه، فسالم بن عبد الله من أدرى الناس بأبيه ومن أكثرهم ملازمة له. وقد تكون روايةُ الوضوء من السَّكر عن ابن عمر غيرَ محفوظة بل وهماً من عبد الرزاق، والمحفوظ ما روى ابن أبي شيبة «المصنف» (١/ ٥٣)، عن ابن عُلية، عن معمر، عن الزهري؛ أن عمر بن عبد العزيز كان يتوضأ من السَّكَر (أو السُّكَّر). والله أعلم.

قوله ﷺ: «**توضّئوا مما مسَّت النار**»[1]

أمَّا ابن عباس رضي الله عنهما فلم يكن يرى ذلك، ويقول: «إنما النار بركةُ الله، وما تُحِلُّ من شيء ولا تحرِّمه، ولا وضوء ممَّا مسَّت النار، ولا وضوء ممَّا دخل، إنما الوضوء ممَّا خرج من الإنسان»[2] وقد اعترض برأيه يوماً على أبي هريرة رضي الله عنه حين حَدَّث: «قال رسول الله ﷺ: «**الوضوء مما مَسَّت النار، ولو من ثَوْرِ أَقِط**». فقال له ابن عباس: يا أبا هريرة، أنتوضَّأ من الدُّهْن؟! أنتوضَّأ من الحميم؟! فقال أبو هريرة: يا ابن أخي، إذا سمعتَ حديثاً عن رسول الله ﷺ فلا تَضربْ له مَثَلاً»[3]

ومن الأمثلة أيضاً اختلافُهم في حكم الغُسْل يوم الجمعة، فقد كان أبو هريرة رضي الله عنه يذهب إلى الوجوب تَمشِّياً مع ظاهر الأمر النبوي، فعنه قال: «الغُسْل يوم الجمعة واجبٌ، كغسل الجنابة». قال له رجل: أَعَنِ النبي ﷺ؟ فقال: «لا»، وغَضِب»[4]، وكان يقول: «لأغتسِلَنَّ يومَ

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب الحيض، باب الوضوء ممَّا مسَّتِ النار (١/ ٢٧٢)، رقم (٣٥٢).

(٢) أخرجه عبد الرزاق «المصنف» (١/ ١٦٨) عن ابن جريج قال: أخبرني عطاء، أنه سمع ابن عبَّاس يقول، فذكره. وهذا سندٌ صحيح.

(٣) أخرجه الترمذي «السنن» (١/ ١١٤) واللفظ له. وابن ماجه «السنن» (١/ ١٦٣). وحسَّنه الألباني.

(٤) أخرجه عبد الرزاق «المصنف» (٣/ ١٩٨) عن مالك بن أنس، عن سعيد المقبري، عنه. وهذا سند صحيح.

الجمعة ولو كأسٌ بدينار»[1]، وابنُ عمر، أيضاً، رُوي عنه ما يُستشعر منه اعتقادُه الوجوب، فقد قال: «إنما الغسل على من تجب عليه الجمعة...»[2]، و«كان لا يروح إلى الجمعة إلا اغتَسل»[3] وكان «إذا حَلَف قال: أنا إذاً شرٌّ ممن لا يغتسل يوم الجمعة»[4].

أمَّا عائشةُ وابن عباس رضي الله عنهم فقد رُوي عنهما ما يشير إلى أنهما تأوَّلا ظاهر الأمر بالغسل يومَ الجمعة من الوجوب إلى الندب، وكان معتمدُهم في ذلك النَّظرُ إلى علة الأمر وسببه الباعث عليه، لا إلى ظاهر اللفظ.

فعن عائشةَ، أنها قالت: «كان الناس ينتابون الجمعة من منازلهم من العوالي، فيأتون في العَبَاء، ويصيبُهم الغُبار، فتخرج منهم الريح، فأتى رسولَ الله ﷺ إنسانٌ منهم وهو عندي، فقال رسولُ الله ﷺ: **«لو أنَّكم تطهَّرتم ليومكم هذا»**»[5].

وعن ابن عبَّاس، وقد سأله أُناسٌ «فقالوا: يا ابن

(١) أخرجه ابن أبي شيبة «المصنف» (١/ ٤٣٤) وفيه زياد النميري: ضعيف.

(٢) أخرجه البيهقي «السنن الكبرى» (٣/ ٢٥٠). قال ابن حجر «فتح الباري» (٢/ ٣٨٢): بإسنادٍ صحيح.

(٣) أخرجه مالك «الموطأ» برواية محمد بن الحسن (ص٤٧) عن نافعٍ ذكره.

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة «المصنف» (١/ ٤٣٥) وسنده ضعيف.

(٥) أخرجه مسلم، كتاب الجمعة، باب وجوب غسل الجمعة... (٢/ ٥٨١)، رقم (٨٤٧).

عباس أترى الغسل يوم الجمعة واجباً؟ قال: لا، ولكنَّه أطهر، وخيرٌ لمن اغتسل، ومن لم يغتسل فليس عليه بواجب، وسأخبركم كيف بدء الغسل: كان الناس مجهودين يلبسون الصُّوف ويعملون على ظهورهم، وكان مسجدُهم ضيّقاً مُقَارِبَ السقْف، إنما هو عريش، فخرج رسول الله ﷺ في يوم حارّ، وعَرِق الناس في ذلك الصُّوف حتى ثارت منهم رياحُ آذى بذلك بعضُهم بعضاً، فلمَّا وجد رسولُ الله ﷺ تلك الريح قال: «**أيُّها الناس إذا كان هذا اليوم فاغتسلوا، ولْيَمَسَّ أحدُكم أفضلَ ما يجد من دهنه وطِيبه**». قال ابن عباس: ثم جاء الله بالخير ولبسوا غير الصوف، وكُفُوا العمل ووُسِّع مسجدُهم، وذهب بعضُ الذي كان يؤذي بعضُهم بعضاً من العَرَق»[1]

ولعلَّها من أجلى صور الشدَّة في التشبُّث بالظاهر وإيثار الاتباع المحض من غير التفات إلى مُتَغيِّرات الأحوال، ما روى مجاهدٌ «عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «**ائذنوا للنِّساء بالليل إلى المساجد**». فقال ابنٌ له ـ يُقال له: واقد ـ إذن يتَّخِذنه دَغَلاً[2] قال: فضرب في صدره، وقال:

(١) أخرجه أحمد «المسند» (٤/ ٢٤١). وأبو داود «السنن» (١/ ٩٧)، واللفظ له. قال ابن حجر «فتح الباري» (٢/ ٣٦٢): إسناده حسن. وقال الأرناؤوط: إسناده جيد.

(٢) **الدَّغَل** هو، كما قال النووي «شرح صحيح مسلم» (٤/ ١٦٢): «الفساد =

أُحدِّثك عن رسول الله ﷺ وتقول: لا»[1] وفي رواية: «فسبَّهُ سَبّاً سيِّئاً ما سمعتُه سبَّه مثلَه قطّ، وقال: أُخبرك عن رسول الله ﷺ وتقول: والله لنمنعُهُن»[2]

وفي المقابل نجد عائشة رضي الله عنها تلتفت إلى ما أحدثته النِّساءُ في خروجهن وتراه سبباً مؤثِّراً في تغيُّرِ حُكم الإذن نظراً إلى ما صار يؤول إليه من الفساد، فقالت: «لو أدرك رسولُ الله ﷺ ما أحدثَ النِّساءُ لمنعهنَّ، كما مُنِعت نساءُ بني إسرائيل»[3] قال الطَّحَاوي: «فكان قولُ عائشة في هذا، وهي المأمونة على ما قالت، مع علمها وفقهِها ويقظتها، ما قد دلَّ على أنَّ النِّساء إنما كان لهنَّ إتيانُ المساجد في حياة رسول الله ﷺ واسعاً لحالٍ كُنَّ عليها، وقد خرجن عنها بعدَه إلى ضدِّها، فانتفى بذلك ما كان واسعاً لهنَّ من إتيانهنَّ إيَّاه

= والخداع والريبة». **والدَّغَل في الأصل**: الشجر الكثير الملتف. وإذا دخل الرجل مدخلاً فيه ريبة قيل: دَغَل فيه، مثل دُخُول القانص المكانَ الخفيَّ يَختِل الصَّيْد. يُنظر: تهذيب اللغة للأزهري (٨/ ٩١). والمقصود في الأثر: أنَّ بعض النساء قد يتَّخذن الخروج بالليل ستاراً لإخفاء خيانتهن إن كانت.

(١) أخرجه مسلم، كتاب الصلاة، باب خروج النساء إلى المساجد إذا لم يترتب عليه فتنة. . . (١/ ٣٢٧)، رقم (٤٤٢).

(٢) أخرجه مسلم، كتاب الصلاة، باب خروج النساء إلى المساجد إذا لم يترتب عليه فتنة. . . (١/ ٣٢٧)، رقم (٤٤٢).

(٣) أخرجه البخاري، واللفظ له، كتاب الأذان، باب خروج النساء إلى المساجد بالليل والغلس (١/ ١٧٣)، رقم (٨٦٩). ومسلم، كتاب الصلاة، باب خروج النساء إلى المساجد إذا لم يترتب عليه فتنة. . . (١/ ٣٢٩)، رقم (٤٤٥).

على ما كُنَّ يأتينه في حياة رسول الله ﷺ. وإذا كُنَّ كذلك في حياة عائشةَ كُنَّ بعد موتها من ذلك أبعد»[1]

ومن الأمثلة أيضاً اختلافُهم في الفِطْر والقَصْر والتنفُّل في السَّفر لمن لم يشقَّ عليه ذلك، فابن عمر رضي الله عنهما «كان يقول: من صَحِبنا فلا يصم... وكان لا يصوم في السَّفر»[2]، وسُئل عن الصلاة في السَّفر، فقال: «ركعتين ركعتين، من خالف السُّنَّةَ كَفَر»[3]، و«لم يكن يصلِّي مع صلاة الفريضة في السَّفر شيئاً، قبلها ولا بعدها، إلا من جوف اللَّيل...»[4] ورأى قوماً يتنفَّلون بعد الفريضة في السَّفر، فقال: «ما يصنعون؟!.. لو كنتُ مصلِّياً قبلها أو بعدَها لأتممتُها، صحبتُ النبيَّ ﷺ حتى قُبض، فكان لا يزيد على ركعتين، وأبا بكر حتى قُبض فكان لا يزيد عليهما، وعمر وعثمان كذلك»[5] وأبو

(١) شرح مشكل الآثار للطحاوي (١٢/ ١٤٢). والجمهور في هذه المسألة على مذهب عائشة رضي الله عنها ما خلا ابن حزم الظاهري الذي انتصر لمذهب ابن عمر، ودفع احتجاج الجمهور بأثر عائشةَ هذا من ثمانية وجوه. يُنظر: المحلَّى لابن حزم (٣/ ١١٥).

(٢) أخرجه عبد الرزاق (٢/ ٥٦٧)، وسنده صحيح.

(٣) أخرجه عبد الرزاق (٢/ ٥١٩)، والطبراني (الكبير: ١٣/ ٢٦٠) وغيرُهما. قال الهيثمي «مجمع الزوائد» (٢/ ١٥٤): رجاله رجال الصحيح. وقال ابن حجر «المطالب العالية» (٥/ ٩٩): إسناده صحيح. وقال الألباني «صلاة التراويح» (ص٤٣): رواه السِّراج في مسنده بإسنادين صحيحين.

(٤) أخرجه مالك «الموطأ» (١/ ١٥٠)، وسنده صحيح.

(٥) أخرجه أحمد «المسند» (٩/ ١٦٥). قال الأرناؤوط: إسناده صحيح على شرط =

هريرة رضي الله عنه لم يكن بأقلَّ استِمْساكاً بظاهر السُّنَّة من ابن عمر رضي الله عنهما في مثل هذه المسائل، فقد رُوي عن ابنِه مُحَرَّر قولُه: «صمتُ رمضان في السَّفر فأمرني أبو هريرة أن أُعيدَه في أهلي، وأن أقضيَه فقضيتُه»[١]

وفي المقابل فإنَّ عائشة رضي الله عنها «كانت تصوم في السَّفر، وتصلِّي أربعاً»[٢]، فقال لها عُروةُ: «لو صلَّيتِ ركعتين؟! فقالت: يا ابن أختي، إنَّه لا يشقُّ علي»[٣] قال ابن حجر: هذا «دالٌّ على أنها تأوَّلت أنَّ القصر رُخصة، وأن الإتمام لمن لا يشقُّ عليه أفضل»[٤] وكان ابن عباس رضي الله عنهما يُخَيِّرُ في الصيام في السفر، ويقول: «إن النبي صلى الله عليه وسلم صام في السفر وأفطر، فلا يُعاب على من صام، ولا على من أفطر، فمن صام خيرٌ ممن أفطر. وقال: خُذْ بأيسرهما عليك»[٥]، ومع أنه لم يكن يرى الإتمام كعائشة وعثمان رضي الله عنهما فقد كان يرى

= الشيخين. وأخرجه مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب صلاة المسافرين وقصرها (١/ ٤٧٩)، رقم (٦٨٩).

(١) ذكر ابن حزم «المحلى» (٤/ ٤٠٣) أنه رُوِّيه من طريق عطاء عن المحرر به، وكذا ذكره السيوطي «الدر المنثور» (١/ ٤٦١)، وقال: أخرجه عبد بن حميد.

(٢) أخرجه عبد الرزاق «المصنف» (٢/ ٥٦١)، وسنده متصل رجاله ثقات.

(٣) أخرجه البيهقي «السنن الكبرى» (٣/ ٢٠٤). قال ابن حجر «فتح الباري» (٢/ ٥٧١): إسناده صحيح.

(٤) فتح الباري لابن حجر (٢/ ٥٧١).

(٥) أخرجه عبد الرزاق «المصنف» (٢/ ٥٦٩)، وسنده متصل رجاله ثقات.

التنفُّل قبل الفريضة وبعدَها، ومما قال: «فرض رسول الله ﷺ صلاة الحضر والسفر، فكما تصلي في الحضر قبلَها وبعدَها، فصلِّ في السَّفر قبلَها وبعدَها»[1]، وهذا قياسٌ في مقابل ظاهر السُّنَّة (الترك النبوي)[2]

ومما يُلحظ على ابن عمر رضي الله عنهما تهيُّبه الشَّديد من الفتيا بالرأي بخلاف ابن عباس رضي الله عنه الذي كان يُفتي بالرأي كثيراً. عن جابر بن زيد قال: «لقِيني ابنُ عمر فقال: يا جابر! إنَّك من فقهاء أهل البصرة وستُسْتفتى فلا تُفْتِينَّ إلا بكتابٍ ناطق أو سُنَّة ماضية»[3] وعن نافع قال: «كان عبد الله بن عمر، وعبد الله بن عباس، يجلسان للناس عند قدوم الحاجِّ. قال: كنت أجلس إلى هذا يوماً، وإلى هذا يوماً، فكان ابنُ عباس يجيب ويفتي في كل ما يُسأَل عنه، وكان ابن عمر يَرُدُّ أكثرَ مما يفتي»[4]

---

(١) أخرجه أحمد «المسند» (٣/ ٤٩٤). قال الأرناؤوط: إسناده حسن، ونقل تحسينه أيضاً عن البوصيري.

(٢) الأصل ترك ما تركه النبي ﷺ في أبواب العبادات؛ لأن مبناها على التوقيف، ولكن قد يخرج عن هذا الأصل لدليل من قياس ومصلحة، كما في إحداث أذان الجمعة الأول زمن عثمان رضي الله عنه.

(٣) أخرجه البخاري «التاريخ الكبير» (٢/ ٢٠٤). والدارمي «السنن» (١/ ٢٦٤) قال محقق الدارمي حسين سليم أسد: إسناده حسن. وأخرجه يعقوب الفسوي «المعرفة والتاريخ» (٣/ ٣٩٢) وغيرُه، بلفظ: «العلم ثلاثة، كتاب ناطق، وسُنَّة ماضية، ولا أدري». وصحَّحه الألباني «سلسلة الأحاديث الضعيفة» (٨/ ٤١١) موقوفاً على ابن عمر.

(٤) أخرجه الدارمي «السنن» (١/ ٢٥٨). والبيهقي «المدخل إلى السنن الكبرى» =

وعن سليمان بن يَسار قال: «كنتُ أقسمُ نفسي بين ابن عبَّاس وابن عمر، فكنتُ أكثرَ ما أسمع ابنَ عمر يقول: لا أدري، وابن عباس لا يردُّ أحداً، فسمعتُ ابن عبَّاس يقول: عجباً لابن عمر وردِّه الناس! ألا ينظر في ما يَشُكُّ: فإنْ كانت مضت به سُنَّةٌ قال بها، وإلا قال برأيه!»[1]

المطلب الثالث

أهل الألفاظ وأهل المعاني في عهد التابعين

وفي عهد التابعين ظهرت أيضاً معالم التَّمايز بين أهل العلم، ما بين فريقٍ يؤثر الاتباع المحض ويكتفي بالظاهر ويقتصد في الفتيا، وفريقٍ ينظر إلى المعنى ويُعمِلُ الرأي ويجسُر على الفتيا. لكن توسَّعت في حقِّ الفريقين معاً دائرةُ المنصوص والسُّنَّة لتدخل فيها بالإضافة إلى أقوال النبي ﷺ وأفعالِه، اجتهاداتُ الصحابة، رضوان الله عليهم، سواءٌ صدروا فيها عن اتِّباعٍ للظاهر أو المعنى.

وبالتأمُّل في سِيَر عدد من علمائهم وبعضِ ما أُثر عنهم من آراءٍ فقهيَّة، يظهر لنا في أهل المدينة عروةُ بن الزبير وسعيد بن المسيب أميلَ إلى المعاني، وسالم بن عبد الله

= (ص١٥١). قال محقِّق الدارمي حسين سليم أسد: إسناده حسن.

(١) ذَكَرَه الذهبي «تذكرة الحفاظ» (١/٣٨) عن الضَّحاك بن عثمان عن بكير بن الأشج عن سليمان بن يسار به. وهذا المذكور على شرط مسلم.

والقاسمُ بن محمّد أميلَ إلى الألفاظ، وفي الطبقة التي تليهم كان ربيعةُ بن أبي عبد الرحمٰن مشهوراً باتباع المعاني حتى لُقِّب بربيعة الرأي، وفي مقابله كان أبو الزناد والزهري وهما أكثر ميلاً إلى الألفاظ. وفي أهل الكوفة يظهر لنا في جانب أهل الألفاظ عامر بن شراحيل الشَّعبي، وفي جانب أهل المعاني إبراهيم النَّخَعي وأصحابه، لا سيما الحَكَمَ بن عُتيبة وحمَّاد بن أبي سليمان شيخي أبي حنيفة. وفي أهل البصرة محمد بن سيرين في جانب أهل الألفاظ، والحسن البصري في جانب أهل المعاني. رحم الله الجميع.

وفي هذا العهد أخذت تتعمَّق الخلافات الفقهية بين أصحاب هذه المناهج، ولم يكن ذلك بسبب انقسامهم الفطريِّ بين أهل لفظ وأهل معنى فحسب؛ بل ظهر سببٌ جديدٌ للخلاف لم يكن في عهد الصحابة، رضوان الله عليهم، وهو تقليدُ الصحابة أنفسهم، فعن أيوبٍ السِّخْتياني قال: «دعا عمرُ بن عبد العزيز سالمَ بن عبد الله وعروةَ بن الزبير فسألهما عن المسافر في رمضان: أيصوم أم يفطر؟ فقال عروة: إني إنما أخذتُ عن عائشة، وقال سالم: وإنما أخذتُ عن عبد الله بن عمر قال: فلمَّا امتريا وارتفعت أصواتُهما، قال عمر: اللَّهُمَّ اغفر، اللَّهُمَّ اغفر، أصومُه في اليُسر، وأُفطِره في العُسر»[1]

(١) أخرجه عبد الرزاق «المصنف» (٢/٥٦٨)، وسنده متصل رجاله ثقات.

فعروةُ كان أخصَّ بخالته عائشة رضي الله عنها وسالمٌ كان أخصَّ بأبيه ابن عمر رضي الله عنهما فقلَّد كلٌّ منهما من كان به أخص.

وعليه؛ فإنه ليس من السَّهل فرزُ علماء هذا العصر إلى أهل لفظ وأهل معنىً بمجرَّد النظر إلى ما ورد عنهم من فتاوى ومسائل ـ كما هو الحال بالنِّسبة للصَّحابة، رضوان الله عليهم ـ لأنَّ اللفظيَّ فيهم بالفِطرة والنشأة قد يُفتي بالمعاني تقليداً لشيوخه المعنويين لا استقلالاً، وكذلك المعنويَّ فيهم بالفطرة والنشأة قد يُفتي بالألفاظ تقليداً لشيخوخه اللفظيين لا استقلالاً

ثمَّ ربما كان منهم من هو في فطرته لفظي فلمَّا كَثُر تلقيه عن أهل المعاني من مشايخه؛ كعمر بن الخطاب وعائشة وابن عباس رضي الله عنهم اعتدل وتوسَّط، وكان منهم من هو في فطرته معنوي، فلمَّا كَثُر تلقيه عن أهل الألفاظ من مشايخه كابن عمر وأبي هريرة رضي الله عنهم اعتدل وتوسَّط. ورغم هذا فَمِن التابعين من ظهر جليّاً تعمُّقُهُ في الرأي والمعنى؛ كربيعةَ وإبراهيم النَّخَعي وأصحابه، ومنهم من ظهر تعمُّقه في اتباع الأثر والإعراض عن الرأي؛ كالشعبي وابن سيرين والقاسم وسالم.

وهذه مجموعة من الآثار التي تشير إلى شيءٍ من ذلك:

الشَّعبي والنَّخَعي:

عن محمد بن عبد الرحمٰن بن أبي ليلى قال: «كان إبراهيمُ صاحِبَ قياس، والشَّعبي صاحب آثار»[١] وعن ابن عون، قال: «كان الشَّعبي إذا جاءه شيءٌ اتَّقاه، وكان إبراهيمُ يقول ويقول»[٢] وقال: «كان الشَّعبي مُنبسِطاً، وكان إبراهيم منقبضاً، فإذا وقعت الفتوى، انقبض الشَّعبي، وانبسطَ إبراهيم»[٣] وعن حمّاد بن أبي سليمان قال: «ما رأيت أحداً قطُّ كان أحضرَ مقياساً من إبراهيم»[٤] وقال إبراهيم النَّخَعي: «ما كلُّ شيءٍ نُسأل عنه نحفظه، ولكنَّا نعرف الشيء بالشيء ونقيس الشيء بالشيء»[٥]، وقال: «إني لأسمع الحديث وأقيس عليه مائة شيء»[٦] وعن داود الأودي قال: قال الشعبي: «أُحدِّثُك ثلاثةَ أحاديث لها شأن؟ قلتُ: بلى. قال: إذا سَألتَ عن مسألةٍ فَأُجبتَ فيها فلا تُتْبع مسألتك «أرأيت»؛ فإن الله تعالى قال في كتابه: ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ [الفرقان: ٤٣] حتى فرغ من الآية. وحديثٌ آخر أحدِّثك به: إذا سُئِلت عن شيء فلا تقس بشيءٍ فتُحرِّم حلالاً

---

(١) سير أعلام النبلاء للذهبي (٤/ ٣٠٣).

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

(٤) العلل لأحمد (١/ ٢٥٣).

(٥) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (٢/ ٨٧٢).

(٦) المرجع السابق.

وتُحلَّ حراماً. والثالثةُ لها شأن: إذا سُئِلت عمَّا لا علم لك به فقل: لا علم لي، وأنا شريكُك»[1] وعن الشعبي قال: «إيَّاكم والمقايَسة فَوالذي نفسي بيده لئن أخذتم بالمقايسة لَتُحِلُّنَّ الحرام ولتحرِّمُنَّ الحلال، ولكن ما بلغكم عن أصحاب رسول الله ﷺ فاحفظوه»[2] وعن مالك بن مِغْوَل قال: «قال لي الشعبي، ونظر إلى أصحاب الرأي: ما حدَّثك هؤلاء عن أصحاب محمد ﷺ فاقْبَله، وما خبَّروك به عن رأيهم، فارمِ به في الحُشّ»[3]

ابن سِيرين والحَسَن:

قال ابن سيرين: «أوَّلُ من قاس إبليس، وإنما عُبِدت الشمس والقمر بالمقاييس»[4] وقال: «كانوا يقولون ما دام على الأثر فهو على الطَّريق»[5] وعن أشعث عن ابن سيرين «أنه كان لا يقول برأيه إلا شيئاً سَمِعه»[6] وعن الشعبي قال: «اجتمعنا عند ابن هُبَيْرة في جماعة من قُراء أهل الكوفة والبصرة فجعل يَسألهم حتى انتهى إلى محمَّد بن سيرين فجعل

(١) حلية الأولياء لأبي نعيم الأصبهاني (٤/ ٣١٩).
(٢) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (٨/ ٣٣).
(٣) تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة (ص١١٠).
(٤) المدخل إلى السنن الكبرى للبيهقي (ص١٩٦).
(٥) المرجع السابق (ص١٩٨).
(٦) العلل لأحمد (٣/ ٤٩٠).

يسأله فيقول: «قال فلان كذا، وقال فلان كذا، وقال فلان كذا»، فقال له ابن هُبَيْرة: قد أَخبَرتَ عن غير واحد فبأيِّ قولٍ آخذُ؟ قال: اختر لنفسك، فقال ابن هُبَيرة: قد سمع الشيخ عِلماً لو أُعِينَ برأي»[1] وعن طريف بن شهاب العُطاردي: «أنه دخل على محمد بن سيرين في رَمضان وهو يأكل، فلم يسأله. فلمَّا فرغ قال: إنه وَجِعتْ إصبعي هذه»[2] وهذا تعلُّقٌ بظاهر إطلاق لفظ «المرض» في آية الصوم، وهو غلوٌّ لو صحّ. وعن حفصةَ بنتِ سيرين: «أنّ محمد بن سيرين كان يكره أن يخالف عمرَ بن عبد العزيز، ويكره أن يُنقِص من صاع، فكان يخرج تمراً»[3] وعن أبي حرَّة، قال: «سُئِل الحسن عن الأَعراب يؤدُّون زكاة الفطر؟ قال: صاعٌ من لَبن»[4] وعن معمر، قال: «قال رجل لابن سيرين: رأيتُ في المنام حمامةً التقمتْ لؤلؤة، فخرجت منها أعظم مما دخلت، ورأيت حمامةً أُخرى التقمت لؤلؤة، وخرجت منها أصغر مما دخلت، ورأيتُ حمامةً أخرى التقمت لؤلؤة، فخرجت مثل ما دخلت سواء، فقال ابن

---

(١) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (٢/ ٩٠٥).

(٢) تفسير الطبري (٣/ ٤٥٨). والعطاردي ليس بالقوي، والراوي عنه، وهو الحسن بن خالد الربعي، مجهول.

(٣) تفسير الطبري (٣/ ٤٥٨).

(٤) السنن الكبرى للبيهقي (٤/ ٢٩٠).

سيرين: أمَّا الحمامةُ التي التقمتِ اللؤلؤة فخرجت أعظم ممَّا دخلت فهو الحسن، يسمع الحديث فيجوِّدُه بمنطقه، وأمَّا التي خرجت أصغر مما دخلت فذاك محمد بن سيرين يسمع الحديث فيشكُّ فيه، وينقص منه، وأمَّا التي خرجت كما دخلت فذاك قتادة أحفظُ الناس»[1] وعن أبي نضرة قال: «لما قَدِمَ أبو سلمة البصرة، أتيتُه أنا والحسن، فقال للحسن: أنت الحسن؟ ما كان أحدٌ بالبصرة أحبَّ إليَّ لقاءً منك، وذلك أنه بلغني أنك تفتي برأيك، فلا تفتِ برأيك إلا أن تكون سُنَّةً عن رسول الله ﷺ أو كتابٌ مُنَزَّل»[2] وعن يونس بن عبيد قال: «قال الحسن احتِساباً، وسكتَ محمَّدٌ احتِساباً»[3] وعن القعقاع قال: «سألتُ الحسن عن رجلٍ تُرضِع امرأته صبياً، فحلف أن لا يطأها حتى تفطِم ولدَها [خشيةَ أن يضرَّ ذلك الولد في اعتقادهم]، فقال: «ما أرى هذا بغضب، وإنما الإيلاء في الغضب» قال: وقال ابن سيرين: ما أدري ما هذا الذي يحدِّثون؟! إنما قال الله: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ﴾ إلى ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٢٦، ٢٢٧]، إذا مضت أربعةُ أشهر، فليخطبها إن رغب فيها»[4]

---

(١) العلل لأحمد (٢/ ٣١٥).

(٢) سنن الدارمي (١/ ٢٦٣).

(٣) المرجع السابق (٣/ ١٣٧).

(٤) تفسير الطبري (٤/ ٤٦٢).

الحسن خصَّص العموم بالمعنى، وابنُ سيرين جرى مع ظاهر العموم. وعن محمد بن سيف أبو رجاء قال: «سألتُ الحسن عن المصحف أيُنقَطُ بالعربية؟ قال: «لا بأس به»، أما بلغك كتابُ عمر بن الخطاب؟ كتب: «تفقَّهوا في الدين، وأحسنوا عبارة الرؤيا، وتعلَّموا العربية» قال: وسألت ابن سيرين، فقال: أخشى أن يُزاد في الحروف»[(١)] عن سليمان التيمي عن الحسن قال: «ليس في قتل القَمْلة وضوء» قال: «وكان ابن سيرين يرى الوضوء»[(٢)] وعن معمر، عن حفص، عن الحسن قال: «لا بأس أن يُعَجِّل [أي: الزكاة]»، قال معمر: «وكره ذلك ابن سيرين»[(٣)]

القاسم وسالم وربيعة:

عن سفيان بن عيينة قال: «كُنَّا إذا رأينا طالباً للحديث يغشى ثلاثة ضَحِكنا منه: ربيعة، ومحمد بن أبي بكر بن حزم، وجعفر بن محمد؛ لأنهم كانوا لا يتقِنون الحديث»[(٤)] وقال أبو جعفر البغدادي: «قلتُ ليحيى: مَنْ أكثرُ في سعيد، الزهري أم ربيعة؟ قال: الزهري في الحديث أكثر، وما ربيعةُ بدونه، والغالب على ربيعةَ الفقه، وعلى الزهري الحديث،

---

(١) مصنف عبد الرزاق (٤/ ٣٢٣).

(٢) مصنف عبد الرزاق (١/ ٤٤٩).

(٣) مصنف عبد الرزاق (٤/ ٨٧).

(٤) سير أعلام النبلاء للذهبي (٦/ ٩١).

ولكلٍّ واحد منهما مقامٌ أقامه الله تعالى فيه»[1] وعن ربيعة بن أبي عبد الرحمٰن، قال: «سألتُ سعيد بن المسيب: كم في إصبع المرأة؟ فقال: عشر من الإبل، فقلتُ: كم في إصبعين؟ قال: عشرون من الإبل، فقلتُ: كم في ثلاث؟ فقال: ثلاثون من الإبل، فقلت: كم في أربع؟ قال: عشرون من الإبل، فقلتُ: حين عَظُم جرحُها، واشتدت مصيبتها، نَقَصَ عَقْلُها؟ فقال سعيد: أعراقيٌّ أنت؟ فقلتُ: بل عالمٌ مُتثبِّت، أو جاهلٌ متعلِّم، فقال سعيد: هي السُّنَّة يا ابن أخي»[2] وعن الشافعي قال: «قال ربيعة: «من أفطر يوماً من رمضان قضى اثني عشر يوماً؛ لأنَّ الله جلَّ ذِكْرُه اختار شهراً من اثني عشر شهراً، فعليه أن يقضي بَدلاً من كلِّ يوم اثني عشر يوماً». قال الشافعي: يلزمه أن يقول: مَن ترك الصَّلاة ليلةَ القدر أن يقضي تلك الصَّلاة ألف شهر؛ لأنَّ الله ﷻ يقول: ﴿لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ ۝٣﴾ [القدر: ٣]»[3] وقال الشافعي في قول ربيعة بأنَّ من أصاب أهله قبل أن يطوف الإفاضة عليه هَدْيٌ وعُمْرة: «ما علمت أنَّ أحداً من مفتي الأمصار قال هذا قَبْلَ ربيعة، إلا ما رُوي عن عكرمة. وهذا من قول ربيعةَ، عفا الله عنَّا وعنه، مِن ضَرْب: «من أفطر يوماً من

---

(١) إكمال تهذيب الكمال لمغلطاي (٤/ ٣٥٥).

(٢) موطأ مالك (٢/ ٨٦٠).

(٣) معرفة السنن والآثار للبيهقي (٦/ ٢٦٩).

رمضان قضى باثني عشر يوماً»، و«مَنْ قَبَّلَ امرأتَه، وهو صائم، اعتكفَ ثلاثة أيام»، وما أشبهَ هذا من أقاويل كان يقولها»[١]

وعن سفيان عن إبراهيم بن أبي حُرَّة قال: «كنتُ أزاحم أنا وسالم بن عبد الله بن عمر، على الركن حتى نستلمه». قال سفيان: وقال غيرُ إبراهيم بن أبي حُرَّة: «كان سالم بن عبد الله لو زاحم الإبل لَزَحَمَهَا»[٢] وعن طلحة بن يحيى قال: «سألتُ القاسم بن محمد عن استلام الركن فقال: استلِمْهُ وزاحمْ عليه يا ابن أخي؛ فقد رأيتُ ابنَ عمر يزاحم عليه حتى يدمى»[٣] وقال يحيى بن سعيد: «كان القاسم لا يكاد يعيب على أحد، فتكلَّم ربيعةُ يوماً، فأكثر، فلمَّا قام القاسم، قال، وهو متكئ عَليَّ: لا أبا لغيرك، أتراهم كانوا غافلين عمَّا يقول صاحبُنا؟! يعني: عمَّا يقول ربيعة برأيه»[٤] وعن القاسم: قال: «كانت عائشة قد استقلَّت بالفتوى في خلافة أبي بكر وعمر وعثمان وهلمَّ جرّاً إلى أن ماتت ـ يرحمها الله ـ وكنت ملازماً لها مع بِرِّها بي، وكنت أجالس البحر ابنَ عباس، وقد جلستُ مع أبي هريرة، وابن عمر

(١) الأم للشافعي (٧/ ٢٥٨).

(٢) أخبار مكة للأزرقي (١/ ٣٣٣).

(٣) المرجع السابق.

(٤) سير أعلام النبلاء للذهبي (٥/ ٥٩).

فأكثرت، فكان هناك؛ يعني: ابنَ عمر، ورعٌ وعلمٌ جمٌّ ووقوفٌ عمَّا لا علم له به»[(١)]

المطلب الرابع

أهل الرأي وأهل الحديث وأهل الألفاظ وأهل المعاني

لقد شاع في كتب تاريخ الفقه الإسلامي تقسيم المدارس الاجتهادية في الفقه الإسلامي في عهد التابعين وتابعيهم من أئمة الاجتهاد إلى أهل الرأي، ومقرُّهم العراق، وأهل الحديث، ومقرُّهم الحجاز، متأثِّرين في ذلك بقول ابن خُلدون: «إنَّ الصّحابة كلَّهم لم يكونوا أهل فتيا ولا كان الدّين يؤخذ عن جميعهم. وإنّما كان ذلك مختصّاً بالحاملين للقرآن العارفين بناسخه ومنسوخه ومتشابهه ومُحكمه. . وبقِي الأمر كذلك صَدْرَ الملّة، ثم عَظُمت أمصار الإسلام وذهبت الأُمِّية من العرب بممارسة الكتاب، وتَمَكُّنِ الاستنباط وكَمُل الفقه وأصبح صِناعةً وعِلماً فبُدِّلوا باسم الفقهاء والعلماء من القُرَّاء، وانقسم الفقه فيهم إلى طريقتين: طريقة أهل الرأي والقياس، وهم أهل العراق، وطريقة أهل الحديث، وهم أهل الحجاز، وكان الحديث قليلاً في أهل العراق لما قدَّمناه فاستكثروا من القياس ومَهروا فيه؛ فلذلك

---

(١) الطَّبقات الكبرى لابن سعد (٢/ ٣٧٥).

قيل: أهل الرأي، ومُقدَّم جماعتهم الذي استقرَّ المذهب فيه وفي أصحابه أبو حنيفة، وإمام أهل الحجاز مالك بن أنس، والشافعيُّ من بعد»[1]

وقد وَصَفَ غيرُ واحد أهلَ الحديث بما حاصله أنهم: «عُنوا بحفظ الأحاديث وفتاوى الصحابة، واتجهوا في تشريعهم إلى فهم هذه الآثار حسبما تدلُّ عليه عبارتُها، وتطبيقُها على ما يحدث من الحوادث غير باحثين في علل الأحكام ومبادئها؛ فإذا وجدوا ما فهموه من النص لا يتفق مع ما يقتضيه العقل لم يبالوا بهذا، وقالوا: هو النص. وكانوا من أجل هذا يتحرَّجون من الاجتهاد بالرأي، ولا يلجأون إليه إلا عند الضرورة القصوى»[2]

أمَّا أهل الرأي فقد وُصِفوا بأنهم: «أمعنوا النظر في مقاصد الشارع، وفي الأُسس التي بُني عليها التشريع، فاقتنعوا بأن الأحكام الشرعية معقولٌ معناها، ومقصودٌ بها تحقيق مصالح الناس، وبأنها تعتمد على مبادئ واحدة، وترمي إلى غاية واحدة، وهي لهذا لا بد أن تكون مُتَّسِقة ولا تعارض ولا تباين بين نصوصها وأحكامها، وعلى هذا الأساس يفهمون النصوص، ويرجِّحون نصّاً على نص،

---

(١) تاريخ ابن خلدون (١/ ٥٦٣).

(٢) علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع لعبد الوهاب خلاف (ص٢٥١).

ويستنبطون فيما لا نصَّ فيه، ولو أدَّى استنباطُهم، على هذا الأساس، إلى صرف نصٍّ عن ظاهره، أو ترجيح نصٍّ على آخر أقوى منه رواية، حسب الظاهر، وهُم من أجل هذا لا يتحرَّجون من السَّعة في الاجتهاد بالرأي، ويجعلون له مجالاً في أكثر بحوثهم التشريعية»[1].

وقد تعرَّض هذا التقسيم والتفريق بين مدرسة العراق ومدرسة الحجاز في عهد التابعين، على أساس كثرة الرأي أو الحديث أو اختلاف مناهج الاستدلال أو البيئة الجغرافية، إلى نقدٍ قويٍّ من قِبَل عدد من الباحثين. فرأى عبد المجيد محمود أنَّ «إطلاق مدرسة المدينة ومدرسة الكوفة أو بعبارة أرحب: مدرسة العراق ومدرسة الحجاز على هاتين الطائفتين المتميزتين في عصر التابعين أصدق تاريخاً وأدق تعبيراً، وأولى بالمنهج العلمي من أن يُطلق عليهما أهل الحديث وأهل الرأي؛ لأن الاختلاف بينهما لم يكن اختلافاً في مصادر التشريع أو المنهج بقدر ما كان اختلافاً في التلقين وتنوُّعاً في الأساتذة، وتبايناً في البيئة والعُرف، ولذا لم تُعرف هذه العبارةُ في عصر التابعين»[2].

وكذلك خلص حميدان الحميدان في بحث مُوَسَّع في

---

(١) المرجع السابق.

(٢) الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث لعبد المجيد محمود عبد المجيد (ص٣٣).

الموضوع إلى أنه «لا صِحَّة مطلقاً لإطلاق مصطلحي أهل الحديث وأهل الرأي على علماء التابعين، وبقدْرٍ مساوٍ فإنه لا يمكن القول. بأنَّ علماء التابعين انقسموا إلى فريقين في مناهجهم الاجتهادية؛ بل إن الاستنتاج الواضح من المناقشة يُبَيِّن أنَّ المنهج الاجتهادي الذي اتبعه علماء التابعين في كلا القُطرين كان واحداً... إلا أنه يمكن القول بأن هذا الاصطلاح قد ظهر خلال عصر الأئمة المجتهدين، وبشكل واضح في الخلاف بين علماء المدرسة الحنفية في العراق، وعلماء المدرسة المالكية في الحجاز»(١)

وقال الأستاذ مصطفى الزرقاء: «شاع بين من كتبوا في تاريخ الفقه الإسلامي تفسيرٌ جغرافي لتركُّز مدرسة أهل الرأي في العراق، وبخاصَّة الكوفة، ومدرسة أهل الحديث في الحجاز، وبخاصَّة المدينة... هذا ما كنتُ قد قررته فعلاً في كتابي «المدخل الفقهي العام»، جاريْتُ فيه بعضَ من سَبَقني، لكن يبدو للمتأمِّل أن هذا التفسير لنشوء المدرستين وتوطُّنهما الجغرافي بادئ الأمر لا يتَّفق مع عدَّة حقائقَ تاريخيةٍ وفقهية مشهورة»(٢)

---

(١) المدارس الفقهية في عصر التابعين «أهل الحديث» و«أهل الرأي»: قراءة نقدية في مراجع تاريخ الفقه الإسلامي الحديثة، لحميدان الحميدان: مجلة جامعة الملك سعود، م٤، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية (ص١٢٢).

(٢) الفقه الإسلامي ومدارسه، لمصطفى أحمد الزرقاء (ص٥٩).

أما عبد الحميد الإدريسي فقد ذهب في مقالة له بعنوان: «في نقد مقولة أهل الرأي وأهل الحديث» إلى أبعدَ مما سبق حيث نفى بالمطلق التفريق بين المدارس الفقهية، سواءٌ في عصر التابعين أو في عصر أئمة الاجتهاد، على أساس الرأي والحديث ومصادر الاستدلال والبيئة والشيوخ.

ومما قال في ذلك: «يكاد يحصل اليوم إجماع ـ أو شيء كالإجماع ـ بين الذين كتبوا في تاريخ التشريع الإسلامي على أن الفقه الإسلامي منذ نشأته تقاسمته مدرستان: مدرسة أهل الرأي، ومدرسة أهل الحديث. . . وعندي، أن هذه المقولة تحتاج إلى كثير تدقيق ومراجعة، إذ يسبق إلى الذهن منها ـ ضرورةً ـ أنه يمكن فهم الدين واستنباط الأحكام الشرعية منه اعتماداً على الحديث وحده، أو على الرأي وحده.

والذي يهمني في هذه العُجالة من أمري أن أجيب هنا عن **سؤالين اثنين**:

أ ـ هل فعلاً هناك: أهل رأي وأهل حديث؟

ب ـ ما السبب الحقيقي في الخلاف الواقع بين مختلف الاتجاهات والمذاهب الفقهية»[1]

وحاصل جوابه عن هذين السؤالين: أنَّ الرأي

---

(١) في نقد مقولة أهل الرأي وأهل الحديث لعبد الحميد الإدريسي، مجلة إسلامية المعرفة، العدد (٢٨) (ص١٤٩).

والحديث، وأصول الاستنباط، والبيئة الجغرافية، والشيوخ لا تصلح أُسُساً للتفريق بين الاتجاهات والمذاهب الفقهية، وأن الاختلاف الواقع بينها مردُّه في الأساس إلى اختلاف منهج الترتيب في أصول الاستنباط من حيثُ التقديمُ والتأخير، ومنهجُ الترجيح بينها إذا اقترنت من حيثُ الاعتبار والإهدار[1].

واقترح في نهاية مقاله تقسيماً آخر لهذه المدارس والاتجاهات الفقهية قائلاً: «الأصح أن نُقسِّم اتجاهات الفقه الإسلامي عامَّة، وفق رؤيةٍ أخرى، إلى اتجاهين اثنين: اتجاه مقاصدي ينفذ إلى روح النصوص ومعانيها، وفي ساحة هذا الاتجاه بالذات وعلى أرضه كان يجري التقسيم القديم الذي حاولنا مناقشته في هذه المقالة [أهل الرأي وأهل الحديث جميعاً]. واتجاه آخر على العكس تماماً إنَّما ينظر إلى ظواهر النصوص وألفاظها، ويقف عند ذلك لا يتعدَّاه، وهذا الاتجاه لا يقتصر على أهل الظاهر ممن يزعمون إنكار القياس؛ بل يشمل غيرهم ممن شأنُهم على خلاف منهج المدرسة الأولى. وعلى هذا الأساس يمكن إعادةُ قراءة تاريخ الفكر الفقهي في الإسلام، وتناول إشكالاته وقضاياه العِلْمية من هذه الزاوية»[2].

---

(١) المرجع السابق (ص١٥٢).

(٢) المرجع السابق (ص١٥٥).

ولا يتسع المقام هنا لمناقشة كل ما اشتملت عليه هذه الآراء من قضايا جزئية، وأكتفي بهذه الملاحظات على أهم مقرراتها:

أولاً: إني وإن كنت أتَّفِق مع ما قيل: إنَّ التقسيم الثُنائي للعلماء إلى «أهل رأي» و«أهل حديث» لم يظهر كاصطلاح في عهد التابعين، إلا أني أجده مما يجدر التنبيه عليه أنَّ بذور هذا الاصطلاح وأوائلَ ظهوره قد وُجدت في هذا العهد، وأنه قد تميَّزت فيه عن جُمْلةِ أهل العلم طائفةٌ منهم اتَّسموا بالإكثار من الرأي والقياس والتفريع، والمبالغة، أحياناً، في معارضة ظواهر أخبار الآحاد بالرأي. ومن هؤلاء إبراهيمُ النَّخَعي وصاحباه حمَّاد بن أبي سليمان والحَكَم بن عتيبة، وهُم في الكوفة، وربيعةُ بن أبي عبد الرحمٰن في المدينة، وعُثمان بن مسلم البَتِّي في البصرة. وقد اشتهر هؤلاءِ العلماء، نوعاً ما، باسم «أهل الرأي» أو «أصحاب الرأي» أو «الأرأيتِيُّون».

عن الزِّبْرقان، قال: «نهاني أبو وائل أن أُجالس **أصحاب أرأيت**»(1) وأبو وائل، واسمه شقيق بن سلمة، من كبار التابعين أدرك النبي ﷺ ولم يره، ومات زمن

(1) أخرجه ابن سعد «الطبقات الكبرى» (٦/ ١٠١) والدارمي، واللفظ له، «السنن» (١/ ٢٨٢) قال محقق الدارمي حسين سليم أسد: إسناده صحيح.

الحجاج[١] وعن صالح بن مسلم، قال: «كنتُ مع الشَّعبي ويدي في يده، أو يدُه في يدي، فانتهينا إلى المسجد، فإذا حمَّاد [بن أبي سليمان شيخ أبي حنيفة] في المسجد وحولَه أصحابُه ولهم ضوضاء وأصوات، قال: فقال: والله لقد بَغَّض إليَّ هؤلاء هذا المسجدَ حتى تركوه أبغضَ إليَّ من كُناسَة داري. معاشر الصَّعَافِقَة[٢]، فانصاع راجعاً ورجعنا»[٣]، «فقلتُ: مِمَّ يا أبا عمرو؟ قال: هؤلاء الرائيون **أصحاب الرأي**، لَمَّا أعيتهم أحاديثُ رسول الله ﷺ أن يحفظوها يجادلون»[٤] وعن سُفيان بن عيينة، قال: «... أوَّلُ من تكلَّم بالرأي بالمدينة ربيعة، وبالكوفة أبو حنيفة، وبالبصرة البَتِّي...»[٥] وعن الأعمش قال: «كان إبراهيم [أي:

---

(١) الطبقات الكبرى لابن سعد (٦/ ٩٦).

(٢) قال ابن بطة «الإبانة الكبرى» (٢/ ٥١٦) بعد أن روى الأثر: «**الصَّعَافِقَة**: هم الذين يَفِدون إلى الأسواق في زِيِّ التُّجار، ليس لهم رؤوسُ أموال، إنما رأس مال أحدهم الكلام، والعامَّة تُسَمِّي من كان هذا مُهَلِّساً».

(٣) أخرجه ابن سعد «الطبقات الكبرى» (٦/ ٢٥١). وصحَّحه آل زهوي في سلسلة الآثار الصحيحة (١/ ٣١٠).

(٤) أخرجها البيهقي «المدخل إلى السنن الكبرى» (ص١٩١). وصحَّحها آل زهوي في سلسلة الآثار الصحيحة (١/ ٣١٠).

(٥) أخرجه الفسوي «المعرفة والتاريخ» (٣/ ٢١) عن الحميدي عن سفيان به. وهذا سند صحيح. ومقصود سفيان بالرأي هنا كثرةُ الاشتغال والشهرة به وتقديمه على الحديث، لا مطلق القول بمقتضاه؛ لأنَّ مطلق الرأي مرويٌّ عن كبار الصَّحابة والتابعين، وهذا مما لا يخفى على سفيان. وعلى هذا فليس دقيقاً ما قاله ابن حزم «الإحكام» (٦/ ٥٦): «هؤلاء النَّفر، غفر الله لنا ولهم، =

النخعي] صيرفيّاً في الحديث أجيئه بالحديث، قال: فكتب مما أخذتُه عن أبي صالح عن أبي هريرة، قال: كانوا يتركون أشياءَ من أحاديثِ أبي هريرة»[(١)] وعن الأعمش، قال: «ما رأيتُ أحداً أَرَدَّ لحديثٍ لم يسمَعْهُ من إبراهيم»[(٢)] وعن حمَّاد بن زيد، وهو أحد أئمة الحديث الكبار، وذكروا له قول إبراهيم: «في الفأرة جزاءٌ إذا قتلها الْمُحْرِم» فقال حمَّاد: «ما كان بالكوفة رجلٌ أوحش بردِّ الآثار من إبراهيم؛ وذلك لقلَّة ما سمع من حديث النبي ﷺ ولا كان رجلٌ بالكوفة أحسنَ اتِّباعاً ولا أحسن اقتداءً من الشَّعبي؛ وذلك لكثرة ما سمع»[(٣)] وقال الجصَّاص: «ذَكَر إبراهيمُ النَّخعي أنَّ

= أَوَّلُ من فتح باب الرأي، وعوَّل عليه، واعتَرض بالقياس على حديث رسول الله ﷺ».

(١) أخرجه أحمد «العلل» (١/ ٤٢٨) عن أبي أسامة عن الأعمش عن إبراهيم. وهذا سندٌ صحيح على شرط البخاري ومسلم.

(٢) ذكره الذهبي «سير أعلام النبلاء» (٤/ ٥٢٨) قال: قال أبو داود: حدثنا ابن أبي السري، حدثنا يونس بن بكير، عن الأعمش، به. وابن أبي السّري صدوقٌ له أوهامٌ كثيرة، وابن بكير صدوقٌ يخطئ، كما قال ابن حجر. وهذا سند محتمِلٌ للتحسين.

(٣) أخرجه البيهقي «السنن الكبرى» (٥/ ٣٤٧). وإسناده متَّصل رجاله موثوقون. وما ذكره حمَّاد من قِلَّة سماع إبراهيم فيه نظر، فإنه كان «واسع الرواية» كما قال الذهبي «السير» (٤/ ٥٢١). وروى ابن سعد «الطبقات» (٦/ ٢٧١) بإسناد حسن عن الأعمش، قال: «ما ذكرتُ لإبراهيم حديثاً قط إلا زادني فيه». نعم الشعبي كان أوسع روايةً منه، لكنَّ إبراهيم كان أكثر تحفُّظاً فيمن يروي عنهم. روى ابن سعد «الطبقات» (٦/ ٢٧٢) بإسناد حسن عن الحسن بن عبيد الله، =

أصحاب عبد الله [بن مسعود] كانوا إذا ذُكر لهم حديث أبي هريرة في أمر المستيقظ من نومه يغسل يديه قبل إدخالهما الإناء، قالوا: إنَّ أبا هريرة كان مِهذاراً، فما يصنع بالمِهْراس[1]؟ وقال الأشجعي لأبي هريرة: فما تصنع بالمِهْراس؟ فقال: أعوذ بالله من شرِّك»[2] قال ابن عبد البر:

= قال: «قُلتُ لإبراهيم: ألا تحدثنا؟ فقال: تريد أن أكون مثل فلان [قلتُ: ربما يعني الشعبي] ائت مسجد الحي فإن جاء إنسان يسأل عن شيء فستَسْمَعُه». ولذلك قال ابن معين «تاريخه» (٤/ ١٤): «مراسيلُ إبراهيمَ أحبُّ إلي من مراسيل الشعبي».

(١) **الْمِهْراس**: هو الجُرْن، وهو صخرة مُجوَّرة تسع كثيراً من الماء. يُنظر: جمهرة اللغة للجوهري (١/ ٤٦٧). ووجه الاعتراض بالمهراس على الحديث وضَّحهُ الجصَّاص «أحكام القرآن» (٣/ ٣٦٠) بقوله: «والذي أنكره أصحابُ عبد الله من قول أبي هريرة اعتقادُه الإيجابَ فيه؛ لأنه كان معلوماً أن المهراس الذي كان بالمدينة قد كان يُتوضأ منه في عهد رسول الله ﷺ وبعده، فلم ينكره أحد ولم يكن الوضوءُ منه إلا بإدخال اليد فيه فاستنكر أصحاب عبد الله اعتقادَ الوجوب فيه مع ظهور الاغتراف منه باليد من غير نكير من أحد منهم عليه، ولم يدفعوا عندنا روايته، وإنما أنكروا اعتقاد الوجوب».

(٢) أحكام القرآن للجصاص (٣/ ٣٥٩). واعتراضُ الأشجعي ـ وهو تابعيٌ من أصحاب ابن مسعود «الإصابة» (٥/ ٤٢٤) ـ على أبي هريرة، أخرجه أحمد «المسند» (١٤/ ٥٢٤)، وأبو يعلى «المسند» (١٠/ ٣٧٧). ورجاله رجال الصَّحيح، وحسَّن إسناده الأرناؤوط وحسين سليم أسد. وقول النخعي عن أصحاب عبد الله، أخرجه ابن أبي شيبة «المصنف» (١/ ٩٤) ولفظه: «كان أصحاب عبد الله إذا ذُكر عندهم حديث أبي هريرة قالوا: كيف يصنع أبو هريرة بالمهراس الذي بالمدينة؟». وإسناده صحيح على شرط البخاري ومسلم.

«قال مالك في الذي قال لأبي هريرة: كيف بالمِهْراس؟ فقال مالك: أكره أن يُعارض مثلُ هذا من قول رسول الله ﷺ»[1]

ثانياً: أَتَّفِقُ أيضاً مع من قال بأن البيئة والعامل الجغرافي (العراق والحجاز) لم يكن ذا شأن في تكوين الاتجاهات الفقهية، بخلاف ما تتابع عليه كثيرٌ من الكاتبين في تاريخ الفقه. فالحديث في الكوفة لم يكن بأقلَّ منه في المدينة، والرأيُ في المدينة لم يكن بأقلَّ منه في الكوفة. ولكنَّ الرأيَ في الكوفة ـ كما قال الشيخ أبو زهرة ـ كان يعتمد على مِنهاج القياس، بينما الرأي في المدينة كان يعتمد على منهاج المصلحة[2].

ثالثاً: لا أَتَّفِقُ مع الحميدان في إنكاره دور الشيوخ من الصحابة في تكوين الاتجاهات الفقهية في عهد التابعين؛ بل الشيوخ، في نظري، هم العامل الأكبر في اختلاف فقه أهل العراق عن فقه أهل الحجاز؛ فالمسائل الفقهية التي اختلف فيها أهل العراق مع أهل الحجاز مردُّها في الغالب ذهاب كل فريق إلى قول من استوطن بلدهم من الصَّحابة. ولا يكاد أهل العراق يخرجون عن أقوال ابن مسعود وأصحابه، وعلي بن أبي طالب وأصحابه. وأهل المدينة في الحجاز لا

---

(١) التمهيد لابن عبد البر (١٨/ ٢٦٠).

(٢) تاريخ المذاهب الإسلامية لمحمد أبو زهرة (ص٢٤٨).

يكادون يخرجون عن أقضية الخلفاء في المدينة، وأقوال زيد بن ثابت وابن عمر وعائشة ﷺ. وأهل مكة لا يكادون يخرجون عن أقوال ابن عباس ﷺ وأصحابه.

هذا من حيثُ الأقوال الفقهية التي استقرت في كل بلد، أما من حيث التوجُّه نحو الرأي والتعليل أو اللفظ والظاهر، فالملاحظ أنَّ التابعين الذين أكثروا من الأخذ عن أصحاب المعاني من الصَّحابة كابن المسيب الذي كان أعلم الناس بقضايا عمر وعثمان وزيد بن ثابت ﷺ وعروة الذي أكثر من الأخذ عن عائشة ﷺ ومجاهد وغيره ممن أكثروا الأخذ عن ابن عباس ﷺ كانوا أميلَ إلى المعاني. أمَّا الذين أكثروا من الأخذ عن ابن عمر وأبي هريرة ﷺ كسالم والقاسم وابن سيرين فكانوا أميلَ إلى الألفاظ.

رابعاً: أُؤَكِّد وجاهةَ دعوة الإدريسي إلى إعادة قراءة تاريخ الفقه وفقَ تقسيمٍ جديد، يُقسَّم فيه العلماء إلى اتجاهين: أهل ألفاظ وظواهر، وأهل معانٍ ومقاصد. وهذا ما جَهِدنا في عرضه في هذا البحث. مع الأخذ بعين الاعتبار أَنَّ أهل الألفاظ ليسوا على درجة واحدة في اتباع اللفظ، وكذلك أهل المعاني في اتباع المعنى؛ بل ثمة من يظهر غُلوُّه في اتباع اللفظ أو اتباع المعنى، ومنهم من يعتدل شأنه حتى يمكن عدُّه اتجاهاً ثالثاً يجمع بين خصائص أهل الألفاظ وأهل المعاني.

والواقع أنَّ هذا التقسيم ليس جديداً كما ظنَّ الإدريسي؛ بل ذكره العلماء قديماً وحديثاً واستثمروه في عرض المناحي الفقهية في قضايا شتى. ومن الذين أشاروا إلى هذا الانقسام في النظر الفقهي وأحسنوا توظيفه الأصولي الإمام الشاطبي ـ رحمه الله تعالى ـ:

ففي نهاية كتاب المقاصد، حَصَر طرق معرفة مقصود الشارع في **ثلاثةِ اتجاهات**:

الأول: اتجاه الظاهرية، وهُم القائلون بأنَّ «مقصد الشارع غائبٌ عنا حتى يأتينا ما يعرفنا به، وليس ذلك إلا بالتصريح الكلامي مجرَّداً عن تتبُّع المعاني التي يقتضيها الاستقراء ولا تقتضيها الألفاظ بوضعها اللغوي»[١].

والثاني: الاتجاه المقابل للظاهرية، وهو **ضربان**:

أحدهما: اتجاه الباطنية، وهُم القائلون بأنَّ «مقصد الشارع ليس في هذه الظواهر ولا ما يُفهم منها، وإنما المقصود أمرٌ آخر وراءه، ويَطَّرِد هذا في جميع الشريعة، حتى لا يبقى في ظاهرها مُتمسَّك يمكن أن يلتمس منه معرفة مقاصد الشارع، وهذا رأي كلِّ قاصد لإبطال الشريعة»[٢].

والضرب الثاني: اتجاه المتعمِّقين في القياس،

---

(١) الموافقات للشاطبي (٣/ ١٣٢).

(٢) المرجع السابق (٣/ ١٣٣).

المقدِّمين له على النصوص، وهم القائلون بأنَّ «مقصود الشارع الالتفات إلى معاني الألفاظ، بحيث لا تُعتبر الظواهر والنصوص إلا بها على الإطلاق، فإن خالف النّصُّ المعنى النظريَّ اطُّرِح وقُدِّم المعنى النظري، وهو إمَّا بناء على وجوب مراعاة المصالح على الإطلاق، أو على عدم الوجوب، لكن مع تحكيم المعنى جِدّاً حتى تكون الألفاظ الشرعية تابعةً للمعاني النظرية»[1].

والاتجاه الثالث: اتجاه العلماء الرَّاسخين، وهُم القائلون «باعتبار الأمرين [اللفظ والمعنى] جميعاً، على وجه لا يُخِلُّ فيه المعنى بالنص، ولا بالعكس؛ لتجري الشريعة على نظامٍ واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض»[2].

وفي كتاب الأوامر والنواهي حصر النظر في صريح الأمر والنهي في **اتجاهين**:

أحدهما: نظرُ «مَنْ يجري مع مجرَّد الصيغة مجرى التعبُّد المحض من غير تعليل؛ فلا فرق عند صاحب هذا النظر بين أمرٍ وأمر، ولا بين نهيٍ ونهي»[3] وهذا نظرُ أصحاب الألفاظ.

(١) المرجع السابق (٣/ ١٣٣).
(٢) المرجع السابق (٣/ ١٣٤).
(٣) المرجع السابق (٣/ ٤٠٤).

والثاني: نظرٌ «مِنْ حيثُ يُفهم من الأوامر والنواهي قصدٌ شرعيٌّ بحسب الاستقراء، وما يقترن بها من القرائن الحالية أو المقالية الدالَّة على أعيان المصالح في المأمورات، والمفاسد في المنهيات»[1] وهذا نظر أصحاب المعاني. وقد رجَّحه الشاطبي على النظر الأول. فقال بعد أن استدلَّ له بوجوهٍ نقلية وعقلية: «فإذا ثبت هذا وعَمِل العامل على مقتضى المفهوم من علَّة الأمر والنهي؛ فهو جارٍ على السَّنن القويم، موافقٌ لقصد الشارع في وِرْدِهِ وصَدْرِه»[2].

وقال في كتاب الاجتهاد مُشيراً إلى ثُنائِيَّة المعنى واللفظ: «فأصحاب الرأي جرّدوا المعاني، فنظروا في الشريعة بها، واطَّرحوا خُصُوصِيَّات الألفاظ، والظَّاهريةُ جَرَّدوا مُقْتضيات الألفاظ، فنظروا في الشَّريعة بها، واطَّرحوا خُصوصيات المعاني القياسية»[3] وقال: «وإن كانت المذاهب كلُّها طُرُقاً إلى الله، ولكنَّ الترجيح فيها لا بدَّ منه؛ لأنَّه أبعدُ من اتِّباع الهوى كما تقدم، وأقربُ إلى تحرِّي قصد الشارع في مسائل الاجتهاد؛ فقد قالوا في مذهب داود لَمَّا وقف مع الظاهر مطلقاً: إنه بدعةٌ حدثت بعد المائتين، وقالوا

(١) المرجع السابق (٣/ ٤١٢).
(٢) المرجع السابق (٣/ ٤٢١).
(٣) المرجع السابق (٥/ ٢٣٠).

في مذهب أصحاب الرأي: لا يكاد المغرق في القياس إلا يفارق السُّنَّة. فإن كان ثَمَّ رأيٌ بين هذين، فهو الأولى بالاتباع»[1]

وممن أشار إلى قريب من هذا التقسيم أيضاً ابن القيم - رحمه الله تعالى - حيث قسَّم علماء الأمة، بالنظر إلى تبليغ ألفاظ الشريعة أو معانيها إلى قسمين، فقال: «ولما كانت الدعوة إلى الله والتبليغ عن رسوله شعارَ حزبه المفلحين، وأتباعِهِ من العالمين، كما قال تعالى: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى ۖ وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٠٨﴾﴾ [يوسف: ١٠٨]، وكان التبليغ عنه من عين تبليغ ألفاظه وما جاء به وتبليغ معانيه، كان العلماء من أمته منحصرين في قسمين:

أحدهما: حُفَّاظ الحديث، وجهابذتُه، والقادة الذين هم أئمة الأنام وزوامل الإسلام، الذين حفظوا على الأئمة[2] معاقد الدين ومعاقله، وحَمَوا من التغيير والتكدير موارده ومناهله...

القسم الثاني: فقهاء الإسلام، ومن دارت الفتيا على أقوالهم بين الأنام، الذين خُصُّوا باستنباط الأحكام، وعُنوا

---

(١) المرجع السابق (٥/ ٢٨٠).

(٢) لعلها «الأمة» لا «الأئمة»، لكن ما أثبتناه هو ما في المطبوع.

بضبط قواعد الحلال والحرام»[1]

وهذا التقسيم، وإن لم يكن مطابِقاً تماماً لتقسيم العلماء إلى اتجاهين: أهل الألفاظ والظواهر، وأهل المعاني والمقاصد، فالملاحظَ على أكثر حُفَّاظ الحديث والمشتغلين بالرواية غلبةُ اتِّباع اللفظ والظاهر والعمل بالجزئي دون موازنته مع الكلي عند التعارض، والملاحظ على أكثر أهل الفقه والنظر غلبة اتباع المعاني والمقاصد وميلهم إلى تقديم الكلِّي على الجزئي عند التعارض إذا تعذَّر الجمع بينهما.

وهذا التقسيم مأخوذٌ أصلاً: من حديثه ﷺ: «**مَثَلُ ما بعثني الله به من الهدى والعلم، كمَثل الغيث الكثير أصاب أرضاً، فكان منها نقيَّة، قَبِلت الماء، فأنبتتِ الكلأ والعُشْب الكثير، وكانت منها أجادِب، أمسكتِ الماء، فنفع الله بها الناس، فشربوا وسَقَوا وزرعوا، وأصابت منها طائفةً أخرى، إنما هي قِيعان لا تمسك ماءً ولا تنبت كلأً، فذلك مَثَلُ من فقِه في دين الله، ونفعه ما بعثني الله به فعلِم وعلَّم، ومَثَلُ من لم يرفع بذلك رأساً، ولم يقبل هدى الله الذي أُرسلت به**»[2]

ومن حديثه ﷺ: «**نضَّر الله عبداً سَمِع مقالتي، فوعاها،**

---

(١) إعلام الموقعين لابن القيم (١/ ٧).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب العلم، باب فضل من علم وعلَّم (١/ ٢٧)، رقم (٧٩). ومسلم، كتاب الفضائل، باب بيان مثل ما بعث به النبي ﷺ من الهدى والعلم (٤/ ١٧٨٧)، رقم (٢٢٨٢).

ثم أدَّاها إلى من لم يسمعْها، فرُبَّ حامل فقهٍ لا فقه له، ورُبَّ حامل فقهٍ إلى من هو أفقه منه»[1]

فيظهر في هذين الحديثين بجلاء انقسامُ أهل العلم إلى حَمَلَة آثارٍ وفقهاء.

وقد أشار ابن القيِّم إلى قسمة أهل العلم إلى أهلِ ألفاظ وأهلِ معان في غير موضع في «إعلام الموقعين»، منبِّهاً على ضرورة التوسُّط وعدم الإسراف في اتباع المعاني أو الألفاظ على حدٍّ سواء. ومما قال في ذلك: «العلم بمراد المتكلِّم يُعرف تارةً من عموم لفظه، وتارةً من عموم علَّتِه، والحَوالة على الأول أوضحُ لأرباب الألفاظ، وعلى الثاني أوضح لأرباب المعاني والفهم والتدبُّر، وقد يَعْرِض لكلٍّ من الفريقين ما يُخِلُّ بمعرفة مراد المتكلِّم، فيَعْرِض لأرباب الألفاظ التقصيرُ بها عن عمومها وهضمُها تارةً، وتحميلُها فوق ما أُريد بها تارةً، ويعرض لأرباب المعاني فيها نظيرُ ما يعرض لأرباب الألفاظ»[2]

---

(١) أخرجه أحمد «المسند» (٢٧/٣١٨) وغيره، من حديث جبير بن مطعم. قال الأرناؤوط: حديث صحيح، وهذا إسناد حسن. وأخرجه الترمذي «السنن» (٥/٣٣) وغيره من حديث زيد بن ثابت. قال الترمذي: «وفي الباب عن عبد الله بن مسعود، ومعاذ بن جبل، وجبير بن مطعم، وأبي الدرداء، وأنس. حديث زيد بن ثابت حديث حسن». وقال الألباني: صحيح.

(٢) إعلام الموقعين لابن القيم (١/١٦٨).

ورغم جَعْلِه أحدَ فريقي الصَّحابة المختلفَيْن في صلاة العصر في غزوة بني قريظة سَلَفاً لأصحاب المعاني، والفريقَ الآخر سَلَفاً لأصحاب الألفاظ، كما أشرنا إليه في موضع سابق، فقد انتقدَ المتطرِّفين من كِلا الاتجاهين، فقال: «وأصحابُ الرأي والقياس حمَّلوا معاني النصوص فوق ما حمَّلها الشارع، وأصحاب الألفاظ والظواهر قصَّروا بمعانيها عن مراده، فأولئك قالوا: إذا وقعت قطرةٌ من دَم في البحر فالقياس أنَّه ينجُس، ونجَّسوا بها الماء الكثير مع أنَّه لم يتغيَّر منه شيءٌ البتةَ بتلك القطرة[1]، وهؤلاء قالوا: إذا بال جَرّةً من بول وصبَّها في الماء لم تُنجِّسه، وإذا بال في الماء نفسه ولو أدنى شيءٍ نجَّسه...»[2]، وذَكَرَ مسائل أخرى، ثم خلص أخيراً إلى «أنَّ الواجب فيما علَّق عليه الشارع الأحكام من الألفاظ والمعاني أن لا يُتَجاوَزَ بألفاظها ومعانيها، ولا يُقَصَّر بها، ويُعطى اللَّفظُ حقَّه والمعنى حقَّه»[3]

---

(١) لم أهتدِ إلى من قال بهذا القول من أهل العلم، والمذكور في كتب اختلاف العلماء الإجماعُ على أنَّ الماء الكثير لا ينجِّسه شيء إلا ما غيَّر أحدَ أوصافه. قال ابن المنذر «الأوسط» (١/ ٢٦٠): «وأجمعوا على أنَّ الماء الكثير، مثل الرجل من البحر، أو نحو ذلك، إذا وقعت فيه نجاسة فلم تغير له لوناً، ولا طعماً، ولا ريحاً أنه بحاله في الطهارة قبل أن تقع فيه النجاسة. واختلفوا في الماء القليل تحل فيه نجاسة لم تغير للماء طعماً، ولا لوناً، ولا ريحاً».

(٢) إعلام الموقعين لابن القيم (١/ ١٧٠).

(٣) المرجع السابق (١/ ١٧٢).

ومن المعاصرين أشار عبد المجيد محمود إلى أنَّ الصِّراع والخصومة بين المكثرين من الفتوى والمقلِّين، سواءٌ أكانوا أهل رأي أو أهل حديث «هو صراعٌ طبيعيٌ ملازمٌ لوجود الإنسان ما دام لم يُخْلق على نمطٍ واحدٍ من التفكير والتقدير، ولذا كان لنا أن نستنتج أن الصِّراع بينهما كان في غير العراق والحجاز من أمصار المسلمين، بدليل أننا رأينا مِصْرَ صورةً من صور النزاع بين العقليين والنَّصِّيين»[1]

وقال الأستاذ مصطفى الزرقاء: «إنَّ التفسير الجغرافي لنشأة مدرستي الرأي والحديث وتركُّزِهما لا ينطبق على مذهب من المذاهب الأربعة... ويبدو أنَّ التفسير الأقرب للواقع والأبعد عن التكلُّف هو أنَّ اختلاف منهج مدرستي أهل الحديث وأهل الرأي هو مظهرٌ لمنهجين أساسين في التعامل مع النصوص التشريعية عموماً، قلَّما تخلو منهما بيئةٌ إنسانية متحضِّرة: منهجٌ شديد التمسُّك بظاهر النص، ومنهجٌ يعطي وزناً أكبر للمقاصد العامَّة التي بُني عليها النَّص والحكمة المتوخَّاة منه»[2]

---

(١) الاتجاهات الفقهية عند أهل الحديث لعبد المجيد محمود عبد المجيد (ص٤٩).

(٢) الفقه الإسلامي ومدارسه، لمصطفى أحمد الزرقاء (ص٦٢).

المطلب الخامس

أهل الألفاظ وأهل المعاني في عهد أئمة الاجتهاد

بعد انقضاء عصر التابعين تركَّز إطلاق مصطلح «أهل الرأي» على أبي حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ وأتباعه، وذلك في مقابل مصطلح «أهل الحديث» الذي شَمِل تقريباً جميعَ أئمة الاجتهاد غيرَهم. والسَّببُ في ذلك، في نظري، يعود إلى **أربعة أمور** انبنى بعضُها على بعض:

أوَّلها: غلبة التفريع والقياس والتخريج ومسائل الفقه الافتراضي على مجالس أبي حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ وأتباعه.

والثاني: قلة إتقان كثيرٍ منهم الحديث، وتركهم الاشتغال بروايته ومذاكرة أسانيده ومتونه في مجالسهم.

والثالث: ما بدا لكثيرٍ من أهل الحديث والفقه أنَّ فقهاء الرأي من أهل الكوفة يعتمِدون رأيهم في مقابل الحديث: إمَّا جهلاً به لعدم بلوغه إيَّاهم أو تقصيرهم في طلبه، وإما تقديماً لرأيهم عليه عند التعارض.

والرابع: انتحالُ كثيرٍ من أهل الرأي؛ كبِشْر الْمَرِيسِيّ وغيره، مذهبَ المعتزلة. ومنهجُ المعتزلة، كما هو معروف، يقوم على تأويل النصوص، أو دفعها والتشكيك في حَمَلتِها، استناداً إلى الرأي وما يعتقدون أنَّه مقتضى النَّظر العقلي.

وفيما يلي نُقُولٌ عن أهل العلم تشير إلى جوانبَ مما ذكرنا.

قال الطُّوفي: «اعلم أنَّ أصحاب الرأي بحسب الإضافة هم كلُّ من تصرَّف في الأحكام بالرأي، فيتناول جميع علماء الإسلام؛ لأن كل واحد من المجتهدين لا يستغني في اجتهاده عن نظر ورأي، ولو بتحقيق المناط وتنقيحه الذي لا نزاع في صحَّته. وأمَّا بحسب العَلَميَّة، فهو في عُرف السَّلف عَلَمٌ على أهل العراق، وهم أهل الكوفة، أبو حنيفة ومن تابعه منهم، وإنما سُمِّي هؤلاء أهل الرأي؛ لأنهم تركوا كثيراً من الأحاديث إلى الرأي والقياس: إما لعدم بلوغهم إيَّاه، أو لكونه على خلاف الكتاب، أو لكونه روايةَ غيرِ فقيه، أو قد أنكره راوي الأصل، أو لكونه خبر واحد فيما تعمُّ به البلوى، أو لكونه وارداً في الحدود والكفارات على أصلهم في ذلك، وبمقتضى هذه القواعد لزمهم ترك العمل بأحاديث كثيرة حتى خرَّج أحمد ـ رحمه الله تعالى ـ فيما ذكره الخلال في «جامِعِه» نحو مائة أو خمسمائة حديث صِحَاح خالفها أبو حنيفة»[1]

---

(١) شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/ ٢٨٩). وكصنيع أحمدَ الكتابُ الذي عقده أبو بكر بن أبي شيبة في مصنَّفه (٧/ ٢٧٧)، وعنونه بـ«كتاب الرد على أبي حنيفة. هذا ما خالف به أبو حنيفة الأثر الذي جاء عن رسول الله ﷺ». وأورد فيه ١٢٥ مسألة. وقد تعقَّبه بالردِّ على ذلك بعضُ الحنفية. وخلص عبد المجيد محمود «الاتجاهات الفقهية عند المحدثين» (ص٥٧٥) بعد عرض تلك المسائل إلى أن ابن أبي شيبة لم يكن مصيباً في انتقاداته لأبي حنيفة في غالب تلك المسائل.

وقال ابن رجب: «قاعدة: الفقهاء المعتنون بالرأي حتى يغلب عليهم الاشتغال به لا يكادون يحفظون الحديث كما ينبغي، ولا يقيمون أسانيده، ولا متونه، ويُخطِئون في حفظ الأسانيد كثيراً، ويروون المتون بالمعنى، ويخالفون الحفَّاظ في ألفاظه. وربما يأتون بألفاظ تشبه ألفاظ الفقهاء المتداولة بينهم»[(١)] ومثَّل لهؤلاء الفقهاء وذَكَر منهم: «فقهاء الكوفة، ورأسُهم حمَّاد بن أبي سليمان، وأتباعُه [أبو حنيفة وأصحابه]. وكذلك الحَكَم بن عُتيبة. قال شعبة: كان حمَّاد بن أبي سليمان لا يحفظ. قال ابن أبي حاتم: كان الغالب عليه الفقه، ولم يُرزق حفظ الآثار. وقال شعبة ـ أيضاً ـ: كان حمَّاد ومغيرة أحفظَ من الحَكَم؛ يعني: مع سوء حفظ حمَّاد للآثار كان أحفظَ من الحَكَم. وقال عثمان البتِّي: كان حمَّاد إذا قال برأيه أصاب، وإذا قال: «قال إبراهيم» أخطأ. قال أبو حاتم الرازي: حمَّاد صدوق، لا يُحتج بحديثه، وهو مستقيمٌ في الفقه، فإذا جاء الآثار شَوَّش. وكان حمَّاد إذا سُئل عن شيء من الرأي سُرَّ به، فإذا سُئل عن الرواية ثقُلت عليه، وربَّما كان يُسأل عن شيء من حديث إبراهيم فيقول: قد طال العهد بإبراهيم. قال حمَّاد بن سلمة: كنتُ أسأل حمَّاد بن أبي سليمان عن أحاديث مُسندة، وكان

---

(١) شرح عِلَل الترمذي لابن رجب (٢/ ٨٣٣).

الناس يسألونه عن رأيه، فكنت إذا جئتُ قال: لا جاء الله بك. قال حمَّاد بن زيد: قدم علينا حمَّاد البصرة، فجعل فتيان البصرة يسخرون به، فقال له رجل: ما تقول في رجلٍ وطِئَ دجاجةً ميتة، فخرج منها بيضة؟ وقال له آخر: ما تقول في رجل طلَّق امرأته مِلءَ سُكُرُّجَة [إناءٌ يُؤكل فيه]؟»(١)

وقال ابن عبد البر: «أفرط أصحابُ الحديث في ذمِّ أبي حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ وتجاوزوا الحدَّ في ذلك. والسبب الموجِب لذلك عندهم إدخالُه الرأي والقياس على الآثار واعتبارهما، وأكثر أهل العلم يقولون: إذا صحَّ الأثر من جهة الإسناد بَطَلَ القياس والنَّظر، وكان ردُّه لما ردَّ من الأحاديث بتأويل محتمل، وكثيرٌ منه قد تقدَّمه إليه غيره، وتابعه عليه مثلُه ممن قال بالرأي، وجُلُّ ما يُوجد له من ذلك ما كان منه اتباعاً لأهل بلده كإبراهيم النَّخَعي وأصحاب ابن مسعود إلا أنه أغرق وأفرط في تنزيل النوازل هو وأصحابُه والجوابِ فيها برأيهم واستحسانهم، فيأتي منهم من ذلك خلافٌ كثيرٌ للسَّلف وشُنَعٌ هي عند مخالفيهم بِدَع. وما أعلمُ أحداً من أهل العلم إلا وله تأويلٌ في آية، أو مذهبٌ في سُنّة، ردَّ من أجل ذلك المذهب بسُنَّة أخرى بتأويل سائغ، أو ادِّعاء نسخ، إلا أن لأبي حنيفة من ذلك كثيراً، وهو يُوجد لغيره قليلاً»(٢)

---

(١) المرجع السابق.

(٢) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (٢/ ١٠٨٠).

ومما يدلُّ على هذا الذي قاله ابنُ عبد البر: ما قاله الأوزاعي: «إنّا لا ننقِم على أبي حنيفة الرأي، كلُّنا نرى، إنما ننقم عليه أنه يُذكر له الحديث عن رسول الله ﷺ فيُفتي بخلافه»[1]، وما قاله حمَّاد بن سلَمة: «إنَّ أبا حنيفة استقبل الآثار والسُّنن يردُّها برأيه»[2]، وما قاله الشافعي في حديث الضَّحِك في الصلاة: «لو ثبت عندنا الحديث بذلك لقلنا به. والذي يزعم أنَّ عليه الوضوء في القهقهة يزعم أنَّ القياس أن لا ينتقض، ولكنَّه يتَّبع الآثار، فلو كان يتبَّع منها الصحيح المعروف كان بذلك عندنا حميداً، ولكنَّه يردُّ منها الصَّحيح الموصول المعروف، ويقبل الضَّعيف المنقطع»[3] وقال أيضاً: «نظرتُ في كُتُبٍ لأصحاب أبي حنيفة، فإذا فيها مائة وثلاثون ورقة، فعدَدْتُ منها ثمانين ورقةً، خلاف الكتاب والسُّنَّة»[4] وعن أبي سليمان الجوزجاني قال: «ما تكلَّم أبو حنيفة ولا أبو يوسف، ولا زُفَر، ولا محمَّد، ولا أحدٌ من

---

(١) أخرجه عبد الله بن أحمد «السُّنَّة» (١/ ٢٠٧). وإسناده متصل رجاله ثقات رجال الصحيح.

(٢) أخرجه أحمد «العلل» (٢/ ٥٤٥). وفيه مُؤَمَّل بن إسماعيل، قال ابن حجر: صدوقٌ سيئ الحفظ.

(٣) السنن الكبرى للبيهقي (١/ ٢٣٠) عن الزعفراني عن الشافعي، ولم يذكر البيهقي سنده إلى الزعفراني.

(٤) آداب الشافعي ومناقبه لابن أبي حاتم (ص١٣٠). عن الربيع عنه. وإسناده صحيح.

أصحابهم في القرآن، وإنما تكلَّم في القرآن بشرٌ الْمَرِيسِيّ، وابن أبي دُؤَاد، فهؤلاء شانوا أصحاب أبي حنيفة»[1]

فإذا تقرَّر أنَّ ما ذكرنا من الأمور هي السَّبب الأساس في اختصاص أبي حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ وأصحابه، وأتباعِه، بمصطلح «أهل الرأي»، واشتهارهم به، تبيَّن لنا خطأ من جعل مصطلح «أهل الرأي» مرادِفاً للقول بتعليل النصوص، والالتفات إلى الحِكَم والمقاصد، والموازنة بين كلِّيات الشريعة وجزئياتها، ومصطلح «أهل الحديث» مرادفا لِتتبُّع ظواهر الألفاظ، مع الإعراض عن التعليل والتقصيد، وإغفال الكلِّيات عند إعمال الجزئيات؛ أي: جَعْل مصطلح «أهل الرأي» مُرادِفاً لمصطلح «أهل المعاني» ومصطلح «أهل الحديث» مرادفاً لمصطلح «أهل الألفاظ». ويزداد الطِّين بِلَّةً حينما يُضاف البُعد الجغرافي إلى المصطلحات فيُقال بأنَّ أهل الكوفة كانوا «أهل رأي»؛ أي: أصحاب مَعان، وأهل المدينة كانوا «أهل حديث»؛ أي: أصحاب ألفاظ.

قال الدَّهلوي مُنَبِّهاً «على مسائل ضلَّت في بواديها الأفهام وزلَّتِ الأقدام، وطغتِ الأقلام... منها أنِّي وجدت أنَّ بعضهم يزعم أن هنالك فرقتين لا ثالث لهما: أهل الظاهر، وأهل الرأي، وأنَّ كلَّ من قاس، واستنبط فهو من

---

(١) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي (١٥/٥١٨).

أهل الرأي. كلا والله؛ بل ليس المراد بالرأي نفسَ الفهم والعقل، فإنَّ ذلك لا ينفكُّ من أحد من العلماء، ولا الرأي الذي لا يعتمد على سُنَّةٍ أصلاً، فانه لا ينتحله مسلمٌ البتة، ولا القدرة على الاستنباط والقياس، فإنَّ أحمد وإسحاق؛ بل الشافعي أيضاً، ليسوا من أهل الرأي بالاتفاق، وهم يستنبطون ويقيسون؛ بل المراد من أهل الرأي قومٌ توجَّهوا بعد المسائل المجمع عليها بين المسلمين، أو بين جمهورهم إلى التخريج على أصل رجلٍ من المتقدِّمين، فكان أكثرُ أمرهم حملَ النظير على النظير، والردَّ إلى أصلٍ من الأصول، دون تَتبُّع الأحاديث والآثار»[1]

والمتأمِّلُ في فقه أهل المدينة، الذين يُوصفون بأنهم «أهل الحديث»، ممثَّلاً بالمدرسة المالكية يجده، في الجُمْلة، أكثرَ تَتبُّعاً للمعاني والمقاصد من فقه أهل الكوفة، ممثَّلاً بالمدرسة الحنفية.

فالمالكيةُ، مثلاً، يتَّبعون المقاصد، سواءٌ في أوامر الشارع أو أوامر المكلفين. أما الحنفية فعندهم «أنَّ المعتبر في أوامر الله تعالى المعنى، وفي أوامر العباد الاسم؛ يعني: اللفظ»[2]

---

(١) حجة الله البالغة للدهلوي (١/ ٢٦٣، ٢٧٣).

(٢) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، لأحمد الحموي الحنفي (٢/ ٢٦٦).

والمالكيةُ قالوا: «الأَيْمان إنَّما يُنظر فيها إلى معانيها، لا إلى مجرد ألفاظها»[1] أما الحنفية فعندهم «الأيمان مبنيةٌ على الألفاظ لا على الأغراض، فلو اغتاظَ من إنسانٍ فَحَلَف أنَّه لا يشتري له شيئاً بفلس فاشترى له شيئاً بمائة درهم لم يحنث، ولو حلف لا يبيعُه بعشرةٍ فباعَه بأحدَ عشر، أو بتسعةٍ لم يحنث مع أنَّ غرضَه الزيادةُ، لكنْ لا حِنْث بلا لفظ»[2] ولذلك قال الحطَّاب المالكي في يمين أفتى فيها أحدُهم بعدم الحنث أخذاً بالظاهر: «هذا جارٍ على مذهب أهل العراق الذين يراعون ظواهر الألفاظ لا المقاصد، والآتي على مذهب مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ حِنْثُه»[3]

والمالكيةُ لم يعتدُّوا بأَيمان الطلاق والعِتاق ونحوها حيث يُظنُّ كونها غير مقصودة. أما الحنفية فقد بالغوا في الاعتداد باللفظ في ذلك، فأثبتوا له تأثيراً حتى مع القطع بانتفاء غرض المتكلم منه، كما هو في حالات الإكراه. قال ابن الهمام: «وجميعُ ما يثبت مع الإكراه أحكامُهُ عشرةُ تصرُّفات: النكاح والطلاق والرجعة والإيلاء والفيء والظهار والعِتاق والعفو عن القصاص واليمين والنَّذر»[4] ولأنَّ في

---

(١) البيان والتحصيل لابن رشد (٣/ ١٢١).

(٢) الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص٤٦).

(٣) مواهب الجليل للحطَّاب (٤/ ٧٣).

(٤) فتح القدير للكمال ابن الهمام (٣/ ٤٨٩).

القول بوقوع طلاق المكره ونحوه منافاةً لِتتبُّع المعاني والمصالح قال الجمهور ردّاً على الحنفية: إنَّ «الشَّرع يُراعي المصالح، ولا مصلحة في هذا»[1]

والمالكيَّةُ يُحكِّمون القصد والباعث في العُقُود، تصحيحاً وإبطالاً أما الحنفية فيدورون مع ظاهر العقد وما صرَّح به المتعاقدان في صيغته من غير التفات إلى الغرض منه والباعث عليه، حتى لو وُجدت القرائن الدالَّة على القصد المحرم. وعليه فهم يصحِّحون عقد بيع السلاح لقاطع الطريق، وبيع العنب لصانع الخمر. وهم في هذا يلتقون مع مدارس أصحاب الألفاظ والظَّواهر كالشَّافعية والظاهرية[2]

والمالكيةُ يوجبون حدَّ القذف بالتعريض التفاتاً إلى أصلهم في اعتبار القصد على منهج عمر رضي الله عنه كما أسلفنا. أما الخنفية فعندهم لا حدَّ في تعريض حتى أنَّ من «قال لامرأةٍ: يا زانية، فقالت: زنيتُ معك ـ لا حدَّ على الرجل، ولا على المرأة: أمَّا على الرجل؛ فلِوجود التصديق منها إيَّاه. وأمَّا على المرأة؛ فلأنَّ قولها: «زنيتُ معك» يُحتمل أن يكون المرادُ منه: زنيتُ بك، ويُحتمل أن يكون معناه: زنيتُ بحضرتك، فلا يُجعل قذفاً مع الاحتِمال»[3]

---

(١) تقويم النظر في مسائل خلافية ذائعة لابن الدَّهان (٤/ ٢٢٩).
(٢) يُنظر: نظرية الباعث في العقود في الفقه والأصول لوهبة الزحيلي (ص١٨).
(٣) بدائع الصنائع للكاساني (٧/ ٤٣).

والمالكيةُ يَسُدُّون الذرائع التفاتاً إلى كثرة وقوع الفعل مقروناً بالقصد المحرم. أما الحنفية فلا يلتفتون إلى الذرائع ولا يمنعونها، وينظرون إلى ظواهر الأقوال والأفعال فحسب؛ بل اشتهر عن بعضهم القول بما هو أبعد من ذلك، وهو تسويغ الحيل، قال ابن العربي في الذرائع: «انفرد بها مالك، وتابعه عليها أحمد في بعض رواياته، وخَفِيت على الشَّافعي وأبي حنيفة مع تبحُّرهما في الشَّريعة»[1]

والمالكيةُ من أشدِّ المذاهب حَزماً في إيقاع الحدود والعقوبات الشرعية زجراً للناس عن المفاسد. أمَّا الحنفية فقد توسَّعوا في درء الحدود بأدنى الشُّبَه والحِيَل. وهذا إسرافٌ منهم في الجري مع ظواهر الألفاظ والأفعال دون الالتفات إلى المقاصد والأغراض، حتى قال ابن القيم منتقداً إيَّاهم:

«يا لله العجب، كيف يجتمع في الشريعة تحريم الزنى، والمبالغة في المنع منه، وقتل فاعله شرَّ القِتلات وأقبحها وأشنعها وأشهرها، ثم يسقط بالتحيُّل عليه، بأن يستأجرها لذلك أو لغيره ثم يقضي غرضَه منها؟! وهل يعجز عن ذلك زانٍ أبداً؟! وهل في طِباع ولاة الأمر أن يقبلوا قول الزاني:

---

(١) أحكام القرآن لابن العربي (٢/ ٣٣١). والصواب: أنها لم تخف عليهما، ولكنهما لم يرتضياها أصلاً بإطلاق.

أنا استأجرتُها لزنى، أو استأجرتها لتطوي ثيابي ثم قضيت غرضي منها، فلا يحلُّ لك أن تقيم عليَّ الحد؟! وهل ركَّب الله في فِطَر النَّاس سقوطَ الحدّ عن هذه الجريمة، التي هي من أعظم الجرائم إفساداً للفراش والأنساب، بمثل هذا؟! وهل يُسْقِطُ الشارعُ الحكيم الحدَّ عمَّن أراد أن ينكح أُمَّه أو بنته أو أخته بأن يعقد عليها العقد ثم يطأها بعد ذلك؟! وهل زاده صورةُ العقد المحرَّم إلا فُجُوراً وإثماً واستهزاء بدين الله وشرعه ولعباً بآياته؟! فهل يليق به مع ذلك رفعُ هذه العقوبة عنه وإسقاطُها بالحيلة التي فَعَلَها مضمومةً إلى فعل الفاحشة بأمِّه وابنته؟! فأين القياسُ وذِكْرُ المناسباتِ والعِلل المؤثِّرة والإنكارُ على الظَّاهرية؟! فهل بلغوا بالتمسُّك بالظَّاهر عُشرَ مِعْشار هذا؟! والذي يقضي منه العجب أن يُقال: لا يعتدُّ بخلاف المتمسِّكين بظاهر القرآن والسُّنَّة، ويُعتدُّ بخلاف هؤلاء! والله ورسوله مُنزَّهٌ عن هذا الحكم»[1]

ومن أشهر المسائل الفقهية التي انفرد بها الحنفيَّة، وكثيرٌ من أهل الكوفة، عن الجمهور، إباحةُ قليل النَّبيذ ما لم يُسْكِر. وقد جَرَوا في ذلك مع اللفظ دون المعنى، حيث قصروا تحريم القليل والكثير على ما يُسمَّى خمراً في اللغة، وهو ما اتُّخِذ من العنب عندهم. وأمَّا ما أُخذ من غير العنب

(١) إعلام الموقعين لابن القيم (٣/ ١٤٧).

فلمَّا لم يُسمَّ خمراً، لم يَحْرُمْ جُمْلةً، وإنما حَرُم منه القدْر المسكر[1] ولو سُلِّم أنَّ لفظ الخمر، لغةً، هو ما كان من العِنَب دون غيره، كما قالوه، فلا أدري ما المعنى الذي حُرِّم من أجله قليلُ عصير العنب المسكرِ كثيرُه، ولم يُحرَّم من أَجْلِه قليلُ عصير التَّمر المسكرِ كثيرُه؟! ولماذا قاسوا الكثير المسكر من أيِّ عصير على الكثير المسكر من عصير العنب، وامتنعوا عن قياس القليل مما أسكر كثيره من أيِّ عصير على القليل مما أسكر كثيره من عصير العنب؟! فهذا من التناقض المعنوي البيِّن الذي جرَّ إليه اتِّباع ما اعتقدوه ظاهر اللفظ.

وكذا إجازتهم للعاصي بسفره أن يترخَّص بالقَصْر والفِطر تعويلاً على إطلاق النصوص، وأنَّ العاصي بسفره يُسمَّى مسافراً[2]، وهو تشبُّثٌ بظواهر الألفاظ ومراعاةً لها دون المقاصد.

وكذا تمسُّكهم بإثبات نَسَب الولد للزوج مع وجود القطع بعدم اجتماع الزوجين، كالمشرقي يتزوج المغربية (بتوكيل) فتأتي بولد، وكمن تزوَّج وطلَّق في مجلس واحد، مُتمسّكين في ذلك بظاهر الحديث: «**الولد للفراش**»[3]، دون

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني (٥/ ١١٢).

(٢) ينظر: فتح القدير لابن الهمام (٢/ ٤٧).

(٣) أخرجه البخاري، كتاب البيوع، باب تفسير المتشابهات (٣/ ٥٤)، رقم =

اعتبار لمعنى البَعضية ومَظنَّته من الدخول وإمكانه الذي يشتمل عليه لفظ الفراش[1] قال ابن السبكي، بناءً على اجتهاد الحنفية في هذه المسألة وأمثالها: «جَهِد أصحاب الرأي من حيث لا يشعرون فعمَّموا القول بأنّ صور الأسباب الشرعية هي المعتبرة في الأحكام دون معانيها، وإن وَضُحت وضوح الشمس»[2].

وفي العبادات كثيراً ما يكتفي الحنفية في الإجزاء بمطلق الاسم؛ كفرض القراءة، يحصُل عند أبي حنيفة ـ رحمه الله تعالى ـ بآيةٍ واحدة، كـ﴿مُدْهَآمَّتَانِ ۝٦٤﴾ [الرَّحمٰن: ٦٤]، أو ﴿ثُمَّ نَظَرَ ۝٢١﴾ [المدَّثر: ٢١][3]، وخُطبة الجمعة تجزئ عنها تسبيحةٌ واحدة[4]، والركوع والاعتدال منه والسجود يحصل عندهم بما ينطلق عليه الاسم، دون اشتِراطٍ للطُّمَأنينة والسُّكون[5] وهذا كلُّه تشبُّثٌ بظواهر بعض النُّصوص

= (٢٩٥٣). ومسلم، كتاب الرضاع، باب الولد للفراش وتوقِّي الشُّبهات (٢/ ١٠٨٠)، رقم (١٤٥٧).

(١) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني (٢/ ٣٣٢).

(٢) الأشباه والنظائر للسبكي (٢/ ١٧٦).

(٣) وقال الصَّاحبان: لا تجزئ ما لم يقرأ في كلّ ركعة ثلاث آيات قِصار أو آية طويلة. يُنظر: المبسوط للسَّرخسي (١/ ٢٢١).

(٤) وقال الصَّاحبان: لا يجزئه حتى يكون كلاماً يُسمَّى خطبة. يُنظر: المبسوط للسَّرخسي (٢/ ٣٠).

(٥) قال الكاساني «بدائع الصنائع» (١/ ١٠٥): «القدر المفروض من الركوع أصل الانحناء والميل، ومن السجود أصل الوضع، فأمَّا الطمأنينة عليهما فليست =

وإطلاقاتها، مع أنَّه خروجٌ عن مقاصد العبادة من الذِّكر والخضوع.

والحنفيَّةُ؛ فيما استقرَّت عليه أصولهم، يمنعون من عود عِلَّة النص على ظاهره بالتأثير بتخصيصٍ أو تقييدٍ أو صرفٍ إلى المجاز، وهو منهج أصحاب الألفاظ. أمَّا أصحاب المعاني، كما في حادثة الصلاة في بني قريظة، فيُخَصِّصُون اللَّفظَ بعلَّته، ويقيِّدونه، ويُؤوِّلونه[1].

والحنفيَّةُ لا يقولون بالمفهوم المخالف لقيود النص، وفي هذا إعراضٌ عن التوسُّع في اعتبار القصد من ذِكْر القيد، وتعويلاً على مجرَّد الظَّاهر من اللَّفظ. وهم في هذا يلتقون مع الظَّاهرية[2].

وليس القصدُ من هذا كلِّه أن نصل إلى الحكم بأنَّ الحنفية ظاهرية، أو ننكر أنهم توسَّعوا في التعليل والتقصيد للنصوص الشرعية والقياس عليها؛ بل المقصود أنهم، أصولاً وفروعاً، أقربُ إلى أهل الألفاظ والظواهر من المالكية. وإذا تقرر هذا، فهو من أظهر الأدلة على ما أبديناه من خطأ النظر

= بفرض في قول أبي حنيفة ومحمَّد، وعند أبي يوسف فرض».

(١) يُنظر: تفصيل المذاهب في ذلك الفصل الثالث من كتابي: أثر تعليل النص على دلالته.

(٢) يُنظر: كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري (٢/ ٢٦٥). والإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (٧/ ٢).

إلى «أهل الرأي» فيما استقرَّ عليه هذا المصطلح، في عصر أئمة الاجتهاد وبعده، على أنهم هُم فقط أهلُ التعليل والمقاصد وأصحابُ المعاني، والنظر إلى من قيل فيهم «أهل الحديث» من فقهاء الأمصار ما عدا الحنفية، لا سيَّما أهل المدينة وإمامهم مالك بن أنس، على أنهم أهل الألفاظ والظواهر.

وينبغي أن نشير هنا إلى أنَّ مصطلح «أهل الحديث» ليس مُصطلحاً مُوَحَّداً في استعمال العلماء، **وله إطلاقان**: واسعٌ وضيِّقٌ، ينبغي عدم الخلط بينهما:

الأول: إطلاقه على مَن عدا أبي حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ وأتباعه، من فقهاء الأمصار. وهذا هو إطلاقُه الواسع، ويدخل فيه مالك والشافعي وأحمد وسفيان الثوري والأوزاعي والليث وغيرهم من الفقهاء. وهو اصطلاح ابن المنذر وعنه شاع في كتب الخلاف، وهو ما ذكره الشهرستاني في الملل والنحل[1]

(١) قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ «الملل والنحل» (٢/ ١١): «المجتهدون من أئمة الأمة: محصورون في صنفين، لا يعدُوان إلى ثالث: أصحاب الحديث، وأصحاب الرأي. أصحاب الحديث: وهم أهل الحجاز، هم: أصحاب مالك بن أنس، وأصحاب محمد بن إدريس الشافعي، وأصحاب سفيان الثوري، وأصحاب أحمد بن حنبل، وأصحاب داود بن علي بن محمد الأصفهاني. وإنما سُمُّوا أصحاب الحديث؛ لأنَّ عنايتهم بتحصيل الأحاديث، ونقل الأخبار، وبناء الأحكام على النصوص، ولا يرجعون إلى القياس الجلي والخفي ما وجدوا =

والثاني: وهو الضَّيِّق، إطلاقُه على طبقة الإمام أحمد وأقرانه وأتباعه من المحدِّثين، الذين سمَّاهم الدَّهلوي بـ«الطِّراز الأول من طَبَقَات الْمُحَدِّثين»[1]، ومنهم، بالإضافة إلى أحمد بن حنبل، عبد الرَّحمٰن بن مهْدي، وأبو بكر بن أبي شَيبة، ويحيى بن آدم، وإِسحاق بن رَاهويه، وسعيد بن منصور، وعلي الْمَدِينِيّ وأقرانهم. ومِن بعدِهم أصحابُ أحمد وأتباعُه وأبو عُبيد والبُخاري ومسلم وابن جرير الطبري وأبو داود وباقي أصحاب السنن. وهؤلاء جميعاً، وأمثالهم، هُمُ الذين اشتهروا باسم أصحاب الحديث في أواخر عصر الأئمة وبعده. وقد كان الشافعي يقصدهم عندما يقول في بعض الأحاديث: هذا لا يثبته أهل الحديث[2] وهم، أيضاً، من كان محمَّد بن الحسن يقصدهم بقوله: «إنْ تكلَّم أصحابُ الحديث يوماً فبِلسان الشافعي»[3]، وكذا الزَّعْفراني، صاحب

= خبراً، أو أثراً. . . . أصحابُ الرأي: وهم أهل العراق هم: أصحاب أبي حنيفة النعمان بن ثابت. ومن أصحابه: محمد بن الحسن، وأبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن محمد القاضي، وزفر بن الهذيل، والحسن بن زياد اللؤلؤي، وابن سماعة، وعافية القاضي، وأبو مطيع البلخي، وبشر المريسي. وإنما سُمُّوا أصحاب الرأي؛ لأن أكثر عنايتهم بتحصيل وجه القياس، والمعنى المستنبط من الأحكام، وبناء الحوادث عليها، وربما يقدِّمون القياس الجلي على آحاد الأخبار».

(١) حجَّة الله البالغة للدهلوي (١/ ٢٥٥).

(٢) يُنظر على سبيل المثال: الأم للشافعي (١/ ٢١٩، و١/ ٢٩٤، و٢/ ٨١).

(٣) الاحتجاج بالشافعي للخطيب البغدادي (ص٣٠).

الشافعي، بقوله: «كان أصحاب الحديث رُقوداً حتى جاء الشافعي فأيقظهم فتيقَّظوا»[1] والربيع، صاحب الشافعي، بقوله: «كان أصحاب الحديث لا يعرفون مذاهب الحديث وتفسيره حتى جاء الشافعي»[2] وابن تيمية كثيراً ما يذكُرُهم بموازاة الفقهاء والصُّوفيَّة والمتكلِّمين[3].

وقد تميَّز أرباب هذه الطَّبقة، ومن تلاهم، من أهل الحديث، بميِّزات جعلتهم يختلفون عمَّن تقدَّمهم كمالك وسفيان والأوزاعي والليث وأقرانهم من أهل الحديث، منها: إحاطتُهم بكثير من الأحاديث والطُّرُق التي لم تتيسَّر لمن قبلهم، بسبب شُيوع رواية الحديث وتدوينه وكثرة ما قاموا به من الرَّحَلات. ومنها: عدم تساهُلِ أكثرهم في قَبول مراسيل التابعين، كما كان يفعل المتقدِّمون: مالكٌ وسفيان والأوزاعي. ومنها: عدم تعصُّبهم لأحاديث أهل بلدهم. ومنها: توسُّعُهم في نقد الحديث والرجال بسبب ما أحاطوا به من الطُّرق، وكثرة ما قاموا به من الرَّحَلات، التي مكَّنتهم من السَّبر والتَّمْحيص. ومنها: إِقلالُهُم من الرأي والقياس لاستغنائهم عن ذلك بما أمكنهم جمعُه من آثارٍ من فقه الصَّحابة والتابعين. ومنها: عدم اعتبارهم لـ«عمل السلف» أو

---

(١) المرجع السابق.

(٢) تاريخ دمشق لابن عساكر (٥١/٣٥٧).

(٣) يُنظر على سبيل المثال: الفتاوى لابن تيمية (١/٢٩، و٢/٤٢، و٢/٣٦٧).

«عمل أهل المدينة» أو «عدم العلم بالمخالف» أو «ظواهر القرآن» أو «قياس الأصول» أو «عموم البلوى» حجَّةً كافيةً لتسويغ ترك العمل بما صحَّ من الحديث.

وقد ذهب عبد المجيد محمود إلى أنَّ فقه هؤلاء من «أهل الحديث» كان قريباً من الظاهر بعيداً عن التعليل والرأي والقياس[1] ونحن نوافقه على هذا الاستنتاج من جهة، ونخالفه من جهة أخرى:

أما الموافقة فَنَعم قد كان هؤلاء في أنفسهم، على الغالب، بعيدين عن الرأي والتعليل والقياس قريبين إلى القول بظواهر الألفاظ.

وأمَّا المخالفة فلأنَّ مذاهبَهم وفتاواهم تشتمِل على الكثير مما بُني على الرأي والتعليل، وذلك لأنَّها كانت في معظمها تقليداً لفقهاء الصحابة والتابعين. وأكثرُ أهل الفتوى من الصحابة والتابعين كانوا أهل رأي وتعليل وقياس. وبهذا كان فقهُ أهل هذه الطبقة من أهل الحديث مشحوناً بالرأي والتعليل لا عن قصد ونظرٍ منهم، وإنما عن اتِّباع وتقليد للسَّلَف. وعليه، فقد كانوا، في أكثرهم، أهلَ معانٍ ورأيٍ بالتَّبَع، وأهلَ ألفاظٍ وظواهِرَ بالأصالة.

---

(١) يُنظر: الباب الثالث بعنوان: «الاتجاه إلى الظاهر» في كتابه الاتجاهات الفقهية عند أهل الحديث (ص٣٣٢).

ومما يدل على ذلك أنَّ فقهَ أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ وهو المقدَّمُ فيهم، ورافعُ لوائهم، أقربُ الفقه إلى منهاج المالكية وأهل المدينة في مراعاة المصالح والمقاصد والقول بالاستحسان والذرائع وإبطال الحيل. وإنما تبرز النَّزعة الظاهرية عند هؤلاء من أهل الحديث فيما يجتهدون فيه بعد أن لم يقفوا فيه على قولٍ لأحدٍ من السَّلف، كتفريقِ أحمدَ بين نوم الليل والنهار في غسل اليدين قبل إدخالهما الإناء اعتماداً على ظاهر اللَّفظ «**باتت يده**»(١) وكتحريمه نمص الحاجب لظاهر النص مع إباحتهِ حلقَه، ونحو ذلك من المسائل التي تشي بظاهِريَّةٍ قوية.

الإمام الشافعي وموقعه بين: أهل الألفاظ وأهل المعاني، وأهل الرأي وأهل الحديث:

الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ يمثِّل نمطاً مُتَميِّزاً من أصحاب الحديث، تجعلنا نميل إلى عزله عنهم وجعله مدرسةً فريدة بذاتها أَلَّفَت بين جوانبَ من ثلاث مدارس مختلفة: فقه «أهل الرأي» من الحنفية، وفقه «الطراز الأول من طبقات المحدِّثين»، وفقه أهل الحجاز لا سيَّما شيخه مالك.

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الوضوء، باب الاستجمار وتراً (١/ ٤٣)، رقم (١٦٢). ومسلم، كتاب الطهارة، باب كراهة غمس المتوضىء وغيره يده المشكوك في نجاستها في الإناء قبل غسلها (١/ ٢٣٣)، رقم (٢٧٨).

ففي مسلكه العلمي مرَّ الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ بأطوار **ثلاثة**:

أولها: مقلِّداً لمالك متأثّراً بمذهب أهل المدينة خصوصاً، والحجاز عُموماً، مدافعاً عنه. وهذا عندما كان في الحجاز واليمن وأوائل قدومه إلى العراق.

والثاني: ناطقاً باسم «أهل الحديث»، بالمعنى الضَّيِّق، في مواجهة أهل الرأي من الحنفية. وهذا عندما دوَّن كتبه القديمة في العراق لا سيما «الرسالة»، وتوسَّع في قَبول ما أثبته أهل الحديث من روايات العراقيين، وأعلن رفضه المرسل إلا بشروط.

والثالث: متميِّزاً عن الجميع في الأصول والفروع. وهذا في أواخر عهده لا سيّما عندما استقرَّ في مصر، وَدَوَّن مذهبه الجديد.

وما استقرَّ عليه المذهب الشافعي في الأصول والفروع يمتاز بثلاث خصائصَ رئيسة جعلته مختلفاً عن كلّ الاتجاهات الفقهية السائدة في زمنه: «أهل الرأي»، و«أهل الحديث» بالمعنى الضَّيِّق، و«أهل المدينة».

الأولى: تعظيمُه أخبار الآحاد، والمبالغة في الاعتماد عليها، دون الحاجة إلى عرضها على ظواهر القرآن أو عمل السلف. وهذا وافق فيه «أهل الحديث»، وخالف «أهل الرأي» و«أهل المدينة».

والثانية: قَصْرُه الاجتهاد على قياس غير المنصوص على المنصوص، وإبطالُه جميع ضروب الاجتهاد الأخرى؛ كالاستحسان[1] والذَّرائع. وهذا خالف فيه «أهل الرأي» و«أهل المدينة» بطريق مباشرة، وخالف فيه «أهل الحديث» بطريق غير مباشرة؛ لأنهم كانوا يعتمدون على كثير من فتاوى السَّلف وأقضيتهم التي تقوم على الاستحسان والذرائع.

والثالثة: قِلَّةُ اعتماده واعتباره لآثار الصحّابة والتابعين. وهذا خالف فيه جميع الاتجاهات الأخرى، وبدرجة أساس فقه المحدثين.

والذي يظهر لي في فقه الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ هو أنَّه نزَّاعٌ إلى الظَّاهر، مُقتَصِدٌ مُتردِّد في التعليل، جمع بين النَّزعة الظاهرية عند المحدِّثين، والنَّزعة الظاهرية عند أهل الرأي. ولذلك كان هذا الفقه مُقدِّمةً ومَحَطَّةً مهَّدتْ لبروز فقه داود بن علي رَحِمَهُ اللَّهُ زعيمِ أهل الظاهر، الذي كان شافعيّاً مُتَعصِّباً ثم تطوَّر ظاهريّاً متطرِّفاً بعد قراءته كتاب الشافعي في إبطال الاستحسان[2]

(١) من السَّذاجة العلمية بمكان ما زعمه بعض الناس أنَّ الخلاف بين الشافعي من جهة وأبي حنيفة وأصحابه ومالك وأصحابه من جهة أخرى في حُجِّيَّة الاستحسان هو اختلافٌ لفظي، ناجمٌ عن عدم دقَّة المصطلح وقتئذٍ وعدم إدراك الشافعي لذلك. وللشرح والتفصيل موضِعٌ غير هذا.

(٢) أَرسلتُ الكلام هنا عن فقه الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ دون توسُّع وتوثيق وبيِّنات =

والحاصل بعد هذا: أنَّ المالكية هم أوغَلُ الناس في المعاني، والشَّافعيةُ في الطَّرف المقابل، وبينهما الحنفية والحنابلة. وقد اتَّسم فقه الحنفية بنزوع فِطريٍّ نحو التعليل وتقصيد النصوص ومراعاة المعاني الكلّية القياسية حتى في العبادات، ومع هذا فمذهبُهم نزَّاعٌ إلى الظاهر فيما يتعلق بتفسير أقوال المكلفين وعقودهم. وأمَّا الحنابلة فَفِقهُهُم أثريٌّ في الغالب، ولذلك كان مَشْحوناً بالرأي والمعاني المنقولة، مع نزوعٍ ظاهري فيما لم يكن سبيلُه النَّقل.

ومما يجدر قوله هنا: إنَّ تصنيف أهل العلم إلى أهل لفظ وأهل معنى إنما هو بالنظر إلى الغالب، وإلا فلكل فريقٍ مسائلُ نحا فيها إلى ضدِّ ما هو الغالب عليه. وهذا موجود حتى في عصر السَّلف: فكم من مسألةٍ نحا فيها ابن عباس رضي الله عنهما إلى الظَّاهر لا سيَّما في مجال الميراث[1] ولذلك تعلَّق الظَّاهرية بكثيرٍ من فتاواه في المواريث. وكذلك لابن عمر رضي الله عنهما تعليلاتٌ ورأيٌ في مسائل زاد فيها أحياناً على أهل المعاني[2] ولم يُعرف الخُلُوص والتَّمَحُّضُ في التزام الظاهر

= تدعم ما فيه من نَظَريَّات. وما ذلك إلا لأنّ هذا سيكون، إن شاء الله تعالى، موضوعاً لبحث مستقلٍّ ـ قد فرغتُ من جمع مادَّته ـ عن فقه الإمام الشافعي ـ رحمه الله تعالى ـ ومنزلته بين أصحاب الألفاظ وأصحاب المعاني.

(١) يُنظر: فقهاء الصحابة المكثرون من الفتوى ومناهجهم الاجتهادية لحميدان عبد الله الحميدان، مجلة جامعة أم القرى، العدد (٦) (ص٣٤).

(٢) يُنظر: المرجع السابق (ص٢٩).

والاطِّرادُ في ذلك مع الغلوّ إلا على يد داود بن علي رَحِمَهُ ٱللَّهُ وأتباعه.

المطلب السادس

أهل الألفاظ وأهل المعاني في العصر الحديث

قد تتساءل، عزيزي القارئ، لماذا انتقل البحثُ من عصر الأئمة إلى العصر الحديث، قافِزاً عن عصر أتباع المذاهب الفقهية، رغمَ طول هذا العَصر.

والجواب: هو أنَّ التقليد طغى على النُّزوع الذاتي نحو الألفاظ أو المعاني عند الفقهاء في عصور التقليد، بحيث لم يكن من السَّهل، في ظلِّ ضُمور الاستقلال الفقهي، الوقوفُ على الْمَنازع الفقهية عند أتباع الأئمة من المقلِّدين. ومع هذا ففي كلِّ مذهب، وفي نطاقٍ محدود، ظهرت اتجاهاتٌ فقهية قائمة على النُّزوع الفطري البَشري إلى المعاني أو الألفاظ.

وقد ظهر هذا واضحاً في مذهب الإمام مالك، حتى إنَّ أصحابه انقسموا فريقين: أهل رأي وأهل حديث. فعن يحيى بن يحيى، قال: «كنت آتي ابنَ القاسم فيقول لي: من أين؟ فأقول: من عند ابن وهب فيقول: الله الله اتق الله؛ فإن أكثر هذه الأحاديث ليس عليها العمل. قال: ثم آتي ابنَ وهبٍ فيقول: من أين؟ فأقول: من عند ابن القاسم، فيقول:

اتق الله؛ فإنَّ أكثر هذه المسائل رأي»[1]

وعن الحارث بن أسد قال: «لما أردنا وَداع مالك دخلتُ عليه أنا وابن القاسم وابن وهب، فقال له ابن وهب: أوصنا. فقال: اتق الله وانظر عمَّن تنقُل. وقال لابن القاسم: اتق الله وانشر ما سمعت. وقال لي: اتق الله وعليك بتلاوة القرآن. قال الحارث: لم يرني أهلاً للعلم. وقال محمد بن حارث: رأيتُ في بعض الروايات أنَّه كان يُستفتى فلا يُفتي، ويقول: لم يرني مالك أهلاً للعلم»[2]

وفي المذهب الشافعي يبرز المزنيُّ نزَّاعاً إلى المعاني القِياسية بخلاف الربيع الذي كان راويةً للحديث وللمذهب. قال الربيع: «كنتُ أنا، والمزني، والبُويطي عند الشافعي، فنظر إلينا، فقال لي: أنت تموت في الحديث. وقال للمُزني: هذا لو ناظره الشيطان، قَطَعَه وجَدَلَه. وقال للبويطي: أنت تموت في الحديد»[3]

وقد كان لإمام الحرمين ومِن بعدِه الغزالي، ومن ثَمَّ العز بن عبد السلام، وهم من أهل المعاني بامتياز، أثرٌ كبير في تخفيف حِدَّة النزعة الظاهرية في فقه المذهب وأصوله.

---

(١) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر (٢/ ١١١١).

(٢) ترتيب المدارك وتقريب المسالك للقاضي عياض (٣/ ٣٢٢).

(٣) سير أعلام النبلاء للذهبي (١٠/ ٤٠).

ولما خفَّت حِدَّةُ التقليد فيما يُسمَّى في تاريخ الفقه بـ«العصر الحديث»، لأسبابٍ ليس هذا مجالَ الخوض فيها، بدأت تظهر بوضوح منازعُ العلماء المعاصرين في اجتهاداتهم واختياراتهم الفقهية.

وفي كتابه «الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر»، قَسَّم الشيخ القرضاوي، حفظه الله، اتجاهات الاجتهاد المعاصر ومدارسه إلى **ثلاثة اتجاهاتٍ أساسية**[1]:

الاتجاه الأول: اتِّجاه التضييق والتشديد:

وهذا تمثِّله مدرستان:

أ ـ المدرسة المذهبية: وهي «التي لا تزال تُؤمِنُ باتباع مذهب معيَّن لا يجوز الخروج عنه. وهؤلاء إذا سُئلوا عن معاملة جديدة لا بد أن يبحثوا لها عن نظير في كتب المذهب أو المذاهب المتبوعة، فإذا لم يجدوا لها نظيراً أَفتَوا بمنعها»[2]

ب ـ الظَّاهرية الحديثة: وهي «المدرسة النَّصِّية الحرفية وهم الذين أسميتُهم الظاهرية الجدد. وجلُّهم ممن اشتغلوا بالحديث، ولم يتمرَّسوا بالفقه وأصوله، ولم يعلِّلوا على

---

(١) الاجتهاد في الشريعة الإسلامية للقرضاوي (ص١٧٤).

(٢) المرجع السابق.

اختلاف الفقهاء ومداركهم في الاستنباط، ولا يكادون يهتمُّون بمقاصد الشريعة وتعليل الأحكام، ورعاية المصالح، وتغيُّر الفتوى بتغيُّر الزمان والمكان والحال»[١] وضَرَب أمثلةً لاجتهادات هؤلاء، كتحريم التصوير بكافة أنواعه، وتحريم الذهب المحلَّق على النساء دون سواه، وإسقاط الزكاة عن عروض التجارة، وحصر النُّقود الشَّرعية في الذهب والفضَّة فحسب، وعليه لا يجري الربا عندهم في النقود الوَرَقية ولا تجب فيها الزكاة[٢]

الاتجاه الثاني: اتِّجاه الغلوّ في التوسُّع:

ويمثِّل هذا الاتجاه مدرستان:

أ ـ المدرسة الطوفية: وهي «مدرسة إعلاء المصلحة على النَّص... نِسبةً إلى نجم الدين الطُّوفي صاحب الرأي المشهور في تقديم المصلحة على النص إذا تعارضا... وكثيراً ما يكون هؤلاء الْمَصلحِيُّون من غير ذوي الاختصاص في الدراسات الشَّرعية من رجال القانون أو التاريخ أو الأدب أو الفلسفة أو نحوهم»[٣]

ب ـ مدرسة تبرير الواقع: «سواءٌ الواقع الذي يريده

---

(١) المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق. ولا ينبغي الالتفات إلى من لم يكن من أهل الاختصاص وزجِّه في أهل الاجتهاد أصلاً.

العامَّة أم الواقع الذي يريده السُّلطان. وهذا الواقع لم يصنعه الإسلام، وإنما صُنِع في غيبة الإسلام عن قيادة الحياة تشريعاً وتوجيهاً تحت تأثير الغزو الأجنبي.. ومُهِمَّةُ هذه المدرسة إضفاءُ الشرعية على هذا الواقع بالتماس تخريجاتٍ وتأويلاتٍ شرعيَّة تعطيه سنداً للبقاء. وقد يكون مُهمَّتُهم تبريرُ، أو تمريرُ ما يُراد إخراجه للناس من قوانينَ أو قراراتٍ أو إجراءاتٍ تريدُها السُّلطة. ومن هؤلاء من يفعل ذلك مخلصاً مقتنعاً لا يبتغي زلفى إلى أحد ولا مكافأة من ذي سلطان، ولكنَّه واقعٌ تحت تأثير الهزيمة النفسية أمام حضارة الغرب، وفلسفاته، ومُسَلَّماته... على أنَّ مِنَ الخطأ والخطر هنا أن نُدخِل تحت عنوان «التبرير» كلَّ اجتهاد يُيَسِّر على النَّاس أمر دينهم أو دنياهم، وإن كان مبنيّاً على قواعدَ سليمةٍ واستدلال صحيح»[1]

الاتجاه الثالث: الاتجاه المتوازن أو مدرسة الوَسَط:

وهو «الاتجاه المتوازن أو المعتدل الذي يجمع بين اتِّباع النصوص ورعاية مقاصد الشريعة، فلا يعارِضُ الكلِّيَّ بالجزئي، ولا القطعيَّ بالظني، ويراعي مصالح البشر، بشرط ألا تعارِضَ نصاً صحيح الثبوت، صريح الدلالة، ولا قاعدةً شرعية مجمعاً عليها، فهو يجمع بين مُحكمات الشرع

---

(١) المرجع السابق.

ومُقتضيات العصر... وهذا الاتجاه هو الذي يجب أن يسود وهو الاجتهادُ الشرعيُّ الصحيح، وهو الذي دعا ويدعو إليه المصلحون الغيُّورون»[1]

وبغض النَّظر عما ورد في هذا التقسيم من جزئيات، قد لا يتفق فيها الباحث مع الشيخ القرضاوي، فإننا نجد فيه أصحاب الألفاظ، وهم من سمَّاهم القرضاوي بـ«الظاهريون الجدد»، ونجد فيه أصحاب المعاني، ومنهم متطرِّفون، وهم أصحاب «المدرسة الطوفية»، ومعتدلون يوازنون بين أدلة الشرع، وهم «مدرسة الوسط». وهذا يشير إلى حضور مُستَمرٍّ وطبيعي لأصحاب الألفاظ وأصحاب المعاني، مع غلوٍّ في هذه الجهة أو تلك. والمتوسِّطون في الحقيقة هم كذلك، في نظري، منهم من يميل إلى المعاني، ومنهم من يميل إلى الألفاظ، ولكن من دون إفراط أو تفريط.

ويشير محمد عمارة إلى **نزعتين** من الغلو في التعامل مع النص الديني قديماً وحديثاً:

إحداهما: «نزعة «النُّصوصية الحرفية». والتي مثَّلها الحشوية القدماء[2]، والتي يمثلها اليوم «السَّلفيون النُّصُوصِيُّون

(١) المرجع السابق.

(٢) نِسْبَة إلى الحَشْو أو الحَشا، طائِفَة تمسَّكوا بالظَّواهر وذهبوا إلى التجسيم وغيره. المعجم الوسيط (١/ ١٧٧).

الحرفيُّون» الذين وقفوا عند ظواهر النصوص، رافضين التأويل بإطلاق؛ بل ومنكرين المجاز في النص الديني، ومتَّخِذين موقفاً غير وُدِّيٍّ من الرأي والنظر العقلي في النصوص الدينية»[1].

والأخرى: «النَّزعة «الباطنية الغَنوصِيَّة»[2] التي دعت إلى لونٍ من الغُلوِّ في التأويل، وإلى تعميم هذا التأويل المغالي، وغير المضبوط بضوابط العربية وثوابت الإسلام»[3]، ويمثِّلها في الزَّمن المعاصر العَلْمانيون الدَّاعون: «إلى «تاريخية» معاني وأحكام القرآن الكريم باعتبارها معاني وأحكاماً تجاوزها الواقع الذي تطوَّر، وعفا عليها التاريخ»[4].

وهذا التقسيم فيه نوعٌ من الخلط بين المجال الفقهي والمجال العقائدي في فقه النص. والصَّواب الفصل بينهما؛ إذ ثَمَّة من هو ظاهريٌّ في العقيدة لا يقبل تحكيم الأدلة العقلية التي يزعمها عُلماء الكلام، ويقتصر على ظاهر ما يُفهم منها بحسب اللغة دون تأويل، ومع ذلك، هو في مجال

---

(١) النّص الإسلامي بين التاريخية والاجتهاد والجمود لمحمد عمارة (ص٣).

(٢) نزعَة فكرية ترمي إلى مزج الفلسفة بالدّينِ وتشتمل على طائِفَة من الآراء المضنون بها على غير أَهلها، وتُطلق خاصَّة على جماعة من المفكِّرين في القرنين الأول والثَّاني للميلاد. المعجم الوسيط (٢/ ٦٦٤).

(٣) المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق (ص٤).

النظر الفقهي يقول بالرأي ويُؤوِّل النصوص الفقهية بالأدلة المعنوية من قياس وتعليل واستصلاح ونحو ذلك. ومن أبرز أمثلة هذا الاتجاه ابن تيمية وابن القيم ـ رحمهما الله ـ وأكثر الحنابلة. وهناك أيضاً من هو بالعكس، يتوسَّع في التأويل وتحكيم العقل في مجال العقائد، ويرفض الرأي والتعليل والقياس، ويقتصر على الظَّاهر، في مجال الأحكام، ومن أبرز هؤلاء: ابن حزم، ومنكرو القياس والتعليل، كالنَّظَّام والشِّيعة.

أما السَّلفية المعاصرة فَتَتَّفق في مجال العقائد على التزام الظاهر، والبُعدِ عن التأويل إلا لضرورة قاهرة. أما في مجال الأحكام: فمِنْهم من هو مَيَّالٌ إلى الألفاظ؛ كالشيخ الألباني رَحِمَهُ ٱللَّهُ ومدرسته الحديثيَّة. ومنهم من هو ميَّال إلى المعاني، كأكثر المتَّبعين للمدرسة الحنبلية وفِقْهِ ابن تيميَّة رَحِمَهُ ٱللَّهُ. ومنهم من هو غالٍ في الظَّاهرية يكاد يلتحق بمنهج ابن حزم.

ويُقَسِّم الباحث عارف حسُّونة المناهج الفقهية المعاصرة إلى **ثلاثة مناهج**:

المنهج الأول: المنهج الاستصلاحي: وهو منهج القائلين بحجية المصالح وذَكَر منهم طائفتين: المغالون في الاستصلاح، وهم الذين يقدِّمون المصلحة على النَّص عند التعارض. والمتوسِّطون، وهم الذين يقولون بحجية المصالح

في الجملة ولكن لا يقدِّمونها على النصوص، وإن اختلفوا في جواز تخصيص النص بها[1]

والمنهج الثاني: المنهج الظاهري: وعرَّفه بأنه: «التمسُّكُ بما تبادر من معنى النص مع ترك ملاحظة مقصود الشارع منه في تفسيره وتطبيقه»[2]

والمنهج الثالث: المنهج التَّسْويغي: وعرَّفه بأنه: «التمسُّك بشبهة الدليل في إبداء الممنوع، من الأوضاع العَمَليَّة أو النظرية، في صورة المشروع، أو المشروعِ منها في صورة الممنوع، تسويغاً لما يُراد بذلك تسويغُه من واقعٍ موجود، أو متوقَّعٍ منشود»[3]

وهذا التقسيم، في الجملة، متضمَّن في تقسيم الشيخ القرضاوي متأثِّرٌ به. وفيه أيضاً خَلْط بين مجال العقائد ومجال الأحكام كالذي شهدناه في تقسيم محمد عمارة. وليس من غرضنا مناقشته بالتفصيل، وهو حقيق بالنقاش. ولكنَّ القصد من إيراد هذه التقسيمات هنا، الإشارة إلى بروز دَوري الألفاظ والظَّواهر، والمعاني والمقاصد في منازع الفقه واتجاهاته عند المعاصرين، مع وجود من يغلو في هذا الجانب أو ذاك.

---

(١) مناهج الاجتهاد الفقهي المعاصر لعارف عز الدين حامد حسونة، رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنية، ٢٠٠٥م (ص٥٣٢).

(٢) المرجع السابق (ص٣٢٠).

(٣) المرجع السابق (ص٣٧٢).

الخاتمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وآله ومن والاه، **وبعد**:

فهذه أهمُّ مُقرَّرات هذه الدراسة:

١ ـ مقصود الأصوليين والفقهاء بـ«اللفظ»، عند موازنتهم بين اللفظ والمعنى في المسائل، هو الظاهر نفسه، وهو المعنى القريب المباشر المتبادر من النص إلى أذهان أهل التخاطب. أما مقصودهم بـ«المعنى» فيشمل أمرين:

أحدهما: مقصودُ المتكلِّم من الخِطاب جُملَةً؛ أي: بالنَّظر إليه كُلّاً واحداً لا مجموعةً من الألفاظ الْمُتَمايزة.

والآخر: العِلَّةُ الغائيَّةُ المقصودةُ من الحُكْم الذي اشتَمل عليه النَّص، والتي قد يُعبَّر عنها بـ«الحكمة»، أو «الغَرَض».

٢ ـ يكاد القصد يرادف المعنى لغةً واصطِلاحاً إلا إنَّه عند التحقيق أعمُّ منه، حيث يشملُ المعنى مدلولاتِ النَّص

التي لم يتوجَّهْ قصدُ المتكلم إليها؛ كالدلالات الإشارية.

٣ ـ مدرسة اللفظ ومدرسة المعنى سُنَّة إلٰهية في الخلق. لعلها وُجدت بوجود الإنسان على ظهر هذه الأرض، وقد تجلَّت قبل الإسلام عند اليهود كما تجلَّت عند مدارس تفسير القانون قديماً وحديثاً.

٤ ـ تُمِدُّنا الدراسات النفسية الحديثة في علم الشخصية، لا سيَّما نظرية السِّمات الشخصية الخمس الكبرى، بما يصلح اعتباره أساساً فِطْريّاً خَلقيّاً لانقسام بعض الناس، أو كثيرٍ منهم، إلى أهل ألفاظ وأهل معان.

٥ ـ تجلَّت فِطريةُ انقسام الناس إلى أهل لفظ وأهل معنى في عهد النبي ﷺ في حوادثَ مختلفة، منها حادثة الأمر بالصَّلاة في بني قريظة، وحادثة تحريم لحوم الحمر الأهلية، وحادثة إبرام صلح الحديبية، وحادثة أمير السَّرية التي أمر قائدُها أفرادَها بدخول النار.

٦ ـ في عهد الصحابة، رضوان الله عليهم، تجلَّت ثنائية اللفظ والمعنى في عدد كبير من الحوادث. ويظهر في الجيل الأول سيدُنا أبو بكر رضي الله عنه ميّالاً إلى اللفظ، وسيِّدُنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه ميّالاً إلى المعنى. وفي الجيل التالي يظهر أبو هريرة وابن عمر رضي الله عنهم إلى جانب أهل الألفاظ. وتظهر عائشة وابن عباس رضي الله عنهم إلى جانب أهل المعاني.

٧ ـ في عهد التابعين استمرت في الظهور معالم الانقسام هذه، وإن كانت مُضطَّربة أحياناً بسبب دخول تقليد الصحابة ـ سواء أكانوا من أهل الألفاظ أو أهل المعاني ـ بصفته مصدراً من مصادر التكوين الفقهي لعلماء التابعين. فربما أفتى من كان لفظيّاً بما أصله معنوي اقتداء وتقليداً، وكذلك من كان معنويّاً ربما أفتى بما أصله لفظي اقتداءً وتقليداً. ومع ذلك ففي أهل الكوفة يظهر الإمام عامر الشعبي في جانب أهل الألفاظ والإمام إبراهيم النَّخَعي وتلامذته في جانب أهل المعاني. وفي أهل البصرة يظهر محمد بن سيرين في جانب أهل الألفاظ والحسن البصري في جانب أهل المعاني. وفي أهل المدينة يظهر القاسم بن محمد وسالم بن عمر في جانب أهل الألفاظ وربيعة الرأي في جانب أهل المعاني.

٨ ـ في عصر أئمة الاجتهاد تعقَّدت الأمور أكثر، لا سيَّما مع بروز مصطلح «أهل الرأي» عَلَماً على الإمام أبي حنيفة وأصحابه، ومصطلح «أهل الحديث»: بالمعنى الواسع، عَلَماً على جميع فقهاء الأمصار عدا الحنفية، وبالمعنى الضيق، بعد ذلك، عَلَماً على طبقة الإمام أحمد من المحدِّثين وأتباعه من أصحاب الصِّحاح والسنن والمسانيد.

٩ ـ ليس صحيحاً أنَّ أهل الرأي من أهل العراق أعمقُ في المعاني، وأبعد عن ظواهر الألفاظ، من أهل الحديث في

الحجاز؛ بل العكس هو الصواب. واختصاص الحنفية باسم «أهل الرأي» لم يكن بسبب تعمُّقهم في المعاني بالدرجة الأولى بل لأسباب أخرى، مذكورة في الدراسة.

١٠ ـ رغم كون أهل الحديث بالمعنى الضَّيق (الإمام أحمد وطبقته وأتباعه) أكثر ميلاً إلى الألفاظ والظواهر في ذوات أنفسهم، إلا أن فقههم تشبَّع بالرأي والمعاني، لا لأنهم فطريّاً أهل رأي ومعان؛ بل لأنهم أمعنوا في تقليد الصحابة والتابعين وتبني فتاواهم، وأكثر الصحابة والتابعين كانوا أهل معان.

١١ ـ الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ يمثِّل نمطاً مُتَميِّزاً من أصحاب الحديث، أَلَّفَ بين: فقه «أهل الرأي»، وفقه «أهل الحديث» بالمعنى الضيِّق، وفقه «أهل المدينة». وهو يُعَدُّ، في نظر الباحث، من أهل الألفاظ والظَّواهر بامْتِياز.

١٢ ـ بعد انقضاء عصور التقليد بدأت تظهر من جديد منازِعُ أصحاب الألفاظ وأصحاب المعاني. وقد ظهر هذا جليّاً في التَّقسيمات التي ذكرها الدَّارسون لمناهج الاجتهاد واتجاهاته في العصر الحديث.

وآخر دعوانا أنِ الحمد لله ربِّ العالمين.

قائمة المصادر والمراجع

- **آداب الشافعي ومناقبه**، عبد الرحمٰن بن محمد الرازي بن أبي حاتم، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- **أثر تعليل النص على دلالته**، أيمن صالح، ط١، ١٩٩٩م، دار المعالي، عمَّان.
- **أحكام القرآن**، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص، تحقيق: محمد صادق القمحاوي، ١٤٠٥هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- **أحكام القرآن**، محمد بن عبد الله المعافري بن العربي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط٣، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، دار الكتب العلمية، بيروت.
- **أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه**، محمد بن إسحاق بن العباس المكي الفاكهي، تحقيق: عبد الملك عبد الله دهيش، ط٢، ١٤١٤هـ، دار خضر، بيروت.
- **أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار**، محمد بن عبد الله بن أحمد الأزرقي، تحقيق: رشدي الصالح ملحس، (د.ت)، دار الأندلس للنشر، بيروت.

- **إعلام الموقعين عن ربِّ العالمين**، محمد بن أبي بكر ابن القيم الجوزية، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، ط١، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م، دار الكتب العلمية، بيروت.
- **إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، مغلطاي بن قليج بن عبد الله البكجري، تحقيق: عادل بن محمد وأسامة بن إبراهيم، ط١، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، مصر.
- **الإبانة الكبرى**، عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان ابن بطة العكبري، تحقيق: رضا معطي وآخرين، ط١، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض.
- **الإحكام في أصول الأحكام**، سيف الدين علي بن أبي علي الآمدي، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، (د.ت)، المكتب الإسلامي، بيروت.
- **الإحكام في أصول الأحكام**، علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم الأندلسي، تحقيق: أحمد شاكر، (د.ت)، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
- **الأشباه والنظائر**، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، ط١، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م، دار الكتب العلمية، بيروت.
- **الأشباه والنظائر**، زين الدين بن إبراهيم بن محمد ابن نجيم، وضع حواشيه وخرَّج أحاديثه: زكريا عميرات، ط١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م، دار الكتب العلمية، بيروت.
- **الإصابة في تمييز الصحابة**، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، ط١، ١٤١٥هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
- **الأم**، محمد بن إدريس الشافعي، (د.ط)، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، دار المعرفة، بيروت.

- **الأموال**، القاسم بن سلّام بن عبد الله أبو عبيد، تحقيق: خليل محمد هراس، (د.ت)، دار الفكر، بيروت.
- **الأموال**، حميد بن مخلد بن قتيبة بن عبد الله بن زنجويه، تحقيق: شاكر ذيب فياض، ط١، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، المملكة العربية السعودية.
- **الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف**، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر، تحقيق: صغير أحمد بن محمد حنيف، ط١، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، دار طيبة، الرياض.
- **الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري**، عبد المجيد محمود عبد المجيد، (د.ط)، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، مكتبة الخانجي، مصر.
- **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر**، يوسف القرضاوي، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت.
- **الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السَّلف وأصحاب الحديث**، أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، تحقيق: أحمد عصام الكاتب، ط١، ١٤٠١هـ، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
- **البحر المحيط**، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، ط١، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م، دار الكتبي، مصر.
- **البداية والنهاية**، إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، دار هجر، مصر.
- **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة**، محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (الجد)، تحقيق: محمد حجي وآخرين، ط٢، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الرباط.

- **التأويل والشأن العام عند الفِرَق اليهودية المعاصرة**، عامر الحافي، مجلة التفاهم، العدد ١٩، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية العُمانية، سلطنة عُمان.
- **التاريخ الأوسط (مطبوع خطأ باسم التاريخ الصغير)**، محمد بن إسماعيل البخاري، ط١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، دار الوعي، حلب.
- **التاريخ الكبير**، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محمد عبد المعيد خان، (د.ط)، (د.ت)، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن.
- **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، ١٣٨٧هـ، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب.
- **التوقيف على مهمات التعاريف**، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين المناوي، ط١، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، عالم الكتب، القاهرة.
- **الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي**، علي بن محمد بن محمد الماوردي، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، ط١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م، دار الكتب العلمية، بيروت.
- **الحيوان**، عمرو بن بحر الجاحظ، ط٢، ١٤٢٤هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
- **الخراج**، يعقوب بن إبراهيم بن حبيب أبو يوسف، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد وسعد حسن محمد، (د.ت)، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر.

- **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، جلال الدين عبد الرحمٰن بن أبي بكر السيوطي، (د.ت)، دار الفكر، بيروت.
- **الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام**، عبد الرحمٰن بن عبد الله بن أحمد السهيلي، تحقيق: عمر عبد السلام السلامي، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- **السُنَّة**، عبد الله بن أحمد بن حنبل، تحقيق: محمد بن سعيد بن سالم القحطاني، ط١، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، دار ابن القيم، الدمام.
- **السنن الصغرى «المجتبى من السنن»**، أحمد بن شعيب بن علي الخراساني النسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط٢، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب.
- **السنن الكبرى**، أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط٣، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، دار الكتب العلمية، بيروت.
- **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط٤، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، دار العلم للملايين، بيروت.
- **الطبقات الكبرى**، محمد بن سعد بن منيع ابن سعد، تحقيق: إحسان عباس، ط١، ١٩٦٨م، دار صادر، بيروت.
- **العلل ومعرفة الرجال**، أحمد بن محمد بن حنبل، تحقيق: وصي الله بن محمد عباس، ط٢، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، دار الخاني، الرياض.
- **الفقه الإسلامي ومدارسه**، مصطفى أحمد الزرقا، ط١، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م، دار القلم، دمشق.
- **الكليات**، أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، (د.ت)، مؤسسة الرسالة، بيروت.

- **المبسوط**، محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، (د.ط)، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، دار المعرفة، بيروت.
- **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**، نصر الله بن محمد بن الأثير، تحقيق: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، (د.ط)، (د.ت)، دار نهضة مصر، القاهرة.
- **المحدِّث الفاصل بين الراوي والواعي**، الحسن بن عبد الرحمٰن الرامهرمزي، تحقيق: محمد عجاج الخطيب، ط٣، ١٤٠٤هـ، دار الفكر، بيروت.
- **المحكم والمحيط الأعظم**، علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، دار الكتب العلمية، بيروت.
- **المحلى بالآثار**، علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم الأندلسي، (د.ط)، (د.ت)، دار الفكر، بيروت.
- **المخصص**، علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- **المدارس الفقهية في عصر التابعين «أهل الحديث» و«أهل الرأي»: قراءة نقدية في مراجع تاريخ الفقه الإسلامي الحديثة**، حميدان بن عبد الله الحميدان، مجلة جامعة الملك سعود (العلوم التربوية والدراسات الإسلامية)، المجلد٤، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية.
- **المدخل إلى السنن الكبرى**، أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، تحقيق: محمد ضياء الرحمٰن الأعظمي، (د.ت)، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، الكويت.
- **المدخل للعلوم القانونية «النظرية العامة»**، حبيب إبراهيم الخليلي، (د.ت)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر.

- **المستصفى**، محمد بن محمد بن محمد الغزالي، ط١، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م، دار الكتب العلمية، بيروت.
- **المسودة في أصول الفقه**، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية وأبوه وجده آل تيمية، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (د.ط)، (د.ت)، دار الكتاب العربي، بيروت.
- **المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية**، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تنسيق: سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري، ط١، ١٤١٩هـ، دار العاصمة، المملكة العربية السعودية.
- **المعجم الكبير**، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير الطبراني، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط٢، (د.ت)، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.
- **المعرفة والتاريخ**، يعقوب بن سفيان بن جوان الفسوي، تحقيق: أكرم ضياء العمري، ط٢، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- **المقدمات الممهدات**، محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (الجد)، ط١، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الرباط.
- **الملل والنحل**، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، (د.ت)، مؤسسة الحلبي.
- **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، محيي الدين يحيى بن شرف النووي، ط٢، ١٣٩٢هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- **الموافقات**، إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي، تحقيق: مشهور حسن آل سلمان، ط١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية.
- **النص الإسلامي بين التاريخية والاجتهاد والجمود**، محمد عمارة، ط١، ٢٠٠٧م، دار نهضة مصر، القاهرة.

- **الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية**، محمد صدقي بن أحمد بن محمد آل بورنو، ط٤، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، ط٢، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، دار الكتب العلمية، بيروت.
- **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (الحفيد)، (د.ط)، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، دار الحديث، القاهرة.
- **بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب**، محمود بن عبد الرحمٰن الأصفهاني، تحقيق: محمد مظهر بقا، ط١، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، دار المدني، المملكة العربية السعودية.
- **تأويل مختلف الحديث**، عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، ط٢، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م، المكتب الإسلامي، بيروت.
- **تاج العروس من جواهر القاموس**، محمد بن محمد الزبيدي، (د.ت)، دار الهداية.
- **تاريخ ابن خلدون «ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر»**، عبد الرحمٰن بن محمد بن خلدون، تحقيق: خليل شحادة، ط٢، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، دار الفكر، بيروت.
- **تاريخ ابن معين «رواية الدوري»**، يحيى بن معين، ط١، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة.
- **تاريخ المذاهب الإسلامية**، محمد أبو زهرة، (د.ط)، (د.ت)، دار الفكر العربي، القاهرة.

- **تاريخ بغداد**، أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تحقيق: بشار عواد معروف، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الرباط.
- **تاريخ دمشق**، علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، ط١، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، دار الفكر، بيروت.
- **تذكرة الحفاظ**، محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، دار الكتب العلمية، بيروت.
- **ترتيب المدارك وتقريب المسالك**، القاضي عياض بن موسى اليحصبي، تحقيق: ابن تاويت الطنجي وآخرين، ط١، ١٩٨٣م، مطبعة فضالة، المغرب.
- **تفسير الطبري «جامع البيان في تأويل القرآن»**، محمد بن جرير بن يزيد الطبري، تحقيق: أحمد شاكر، ط١، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- **تفسير القرآن الحكيم «تفسير المنار»**، محمد رشيد بن علي رضا، ١٩٩٠م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر.
- **تقويم النظر في مسائل خلافية ذائعة ونبذ مذهبية نافعة**، محمد بن علي بن شعيب بن الدهان، تحقيق: صالح بن ناصر بن صالح الخزيم، ط١، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م، مكتبة الرشد، الرياض.
- **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، يوسف بن عبد الرحمٰن بن يوسف المزي، تحقيق: بشار عواد معروف، ط١، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- **تهذيب اللغة**، محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق: محمد عوض مرعب، ط١، ٢٠٠١م، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

- **جامع بيان العلم وفضله**، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري، تحقيق: أبو الأشبال الزهيري، ط١، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية.
- **جامع معمر (منشور كملحق بمصنف عبد الرزاق)**، معمر بن أبي عمرو راشد الأزدي، تحقيق: حبيب الرحمٰن الأعظمي، ط٢، ١٤٠٣هـ، المجلس العلمي، باكستان.
- **حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع**، حسن بن محمد بن محمود العطار، (د.ط)، (د.ت)، دار الكتب العلمية، بيروت.
- **حجة الله البالغة**، أحمد بن عبد الرحيم بن الشهيد وجيه الدين الدهلوي، تحقيق: السيد سابق، ط١، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، دار الجيل، بيروت.
- **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، أحمد بن عبد الله بن أحمد أبو نعيم الأصبهاني، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م، دار السعادة، مصر.
- **درء تعارض العقل والنقل**، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط٢، ١٤١١هـ/ ١٩٩٢م، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية.
- **رفع الملام عن الأئمة الأعلام**، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض.
- **سلسلة الآثار الصحيحة**، الداني بن منير آل زهوي، ط١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، دار الفاروق للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.
- **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة**، محمد ناصر الدين الألباني، ط١، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م، دار المعارف، الرياض.

- **سنن أبي داود**، سليمان بن الأشعث بن إسحاق السجستاني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (د.ت)، المكتبة العصرية، بيروت.
- **سنن ابن ماجه**، محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (د.ت)، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.
- **سنن الترمذي**، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى الترمذي، تحقيق: أحمد شاكر، ط٢، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر.
- **سنن سعيد بن منصور**، سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني الجوزجاني، ط١، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٢م، الدار السلفية، الهند.
- **سير أعلام النبلاء**، محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ط٣، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- **شرح القواعد الفقهية**، أحمد ابن الشيخ محمد الزرقا، صحَّحه وعلَّق عليه: مصطفى أحمد الزرقا، ط٢، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م، دار القلم، دمشق.
- **شرح تنقيح الفصول**، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، ط١، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م، شركة الطباعة الفنية المتحدة.
- **شرح علل الترمذي**، عبد الرحمٰن بن أحمد بن رجب، تحقيق: همام عبد الرحيم سعيد، ط١، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، مكتبة المنار، الزرقاء.
- **شرح مختصر الروضة**، سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الطوفي، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط١، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

- **شرح معاني الآثار**، أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك الطحاوي، تحقيق: محمد زهري النجار ومحمد سيد جاد الحق، ط١، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م، عالم الكتب، القاهرة.
- **صحيح البخاري «الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسُننه وأيامه»**، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط١، ١٤٢٢هـ، دار طوق النجاة.
- **صحيح مسلم «المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ»**، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (د.ت)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- **صلاة التراويح**، محمد ناصر الدين الألباني، ط١، ١٤٢١هـ، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض.
- **علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع**، عبد الوهاب خلاف، (د.ت)، مطبعة المدني، مصر.
- **عوامل الشخصية الخمس الكبرى وعلاقتها بأساليب التفكير لدى عينة من طلاب الجامعة**، عماد الدين محمد السكري، (د.ت)، كلية التربية جامعة المنوفية، مصر.
http://wessam.allgoo.us/t14524-topic
- **غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر**، أحمد بن محمد مكي الحسيني الحموي، ط١، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، دار الكتب العلمية، بيروت.
- **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (د.ط)، ١٣٧٩هـ، دار المعرفة، بيروت.

- **فتح القدير**، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي بن الهمام، (د.ط)، (د.ت)، دار الفكر، بيروت.
- **فقهاء الصحابة المكثرون من الفتوى ومناهجهم الاجتهادية**، حميدان بن عبد الله الحميدان، مجلة جامعة أم القرى، العدد ٦، ١٤١٢هـ، جامعة أم القرى، مكة.
- **في نقد مقولة أهل الرأي وأهل الحديث**، عبد الحميد الإدريسي، مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٢٨، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا.
- **قواعد الفقه**، محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، ط١، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م، الصدف ببلشرز، كراتشي.
- **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، (د.ط)، (د.ت)، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.
- **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، علاء الدين علي بن حسام الدين المتقي الهندي، تحقيق: بكري حياني وصفوة السقا، ط٥، ١٤٠١هـ/١٩٨١م، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- **لسان العرب**، محمد بن مكرم بن علي بن منظور، ط٣، ١٤١٤هـ، دار صادر، بيروت.
- **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي، تحقيق: حسام الدين القدسي، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، مكتبة القدسي، القاهرة.
- **مجموع الفتاوى**، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، تحقيق: عبد الرحمٰن بن محمد بن قاسم، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية.

- **مسألة الاحتجاج بالشافعي**، أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تحقيق: خليل إبراهيم ملا خاطر، (د.ت)، المكتبة الأثرية، باكستان.
- **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، أحمد بن محمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- **مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار**، أحمد بن عمرو بن عبد الخالق البزار، تحقيق: محفوظ الرحمٰن زين الله وآخرين، ط١، ٢٠٠٩م، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة.
- **مسند الدارمي المعروف بـ«سنن الدارمي»**، عبد الله بن عبد الرحمٰن بن الفضل بن بَهرام الدارمي، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، ط١، ١٤١٢هـ/٢٠٠٠م، دار المغني للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية.
- **مصنف ابن أبي شيبة**، عبد الله بن محمد بن إبراهيم أبو بكر بن أبي شيبة، تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط١، ١٤٠٩هـ، دار الرشد، الرياض.
- **مصنف عبد الرزاق**، عبد الرزاق بن همام بن نافع الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمٰن الأعظمي، ط٢، ١٤٠٣هـ، المجلس العلمي، باكستان.
- **معجم مقاييس اللغة**، أحمد بن فارس بن زكريا الرازي، تحقيق: عبد السلام هارون، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، دار الفكر، بيروت.
- **معرفة السنن والآثار**، أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، ط١، ١٤١٢هـ/١٩٩١م، دار قتيبة، دمشق، بيروت.

- **مناهج الاجتهاد الفقهي المعاصر**، عارف عز الدين حامد حسونة، رسالة دكتوراه، ٢٠٠٥م، الجامعة الأردنية، عمَّان.
- **منهاج السُّنَّة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط١، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية.
- **مواهب الجليل في شرح مختصر خليل**، محمد بن محمد بن عبد الرحمٰن الحطاب، ط٣، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م، دار الفكر، بيروت.
- **موطأ الإمام مالك**، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- **موطأ الإمام مالك «برواية محمد بن الحسن»**، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، ط٢، (د.ت)، المكتبة العلمية، بيروت.
- **نظرية الباعث في العقود في الفقه والأصول**، وهبة الزحيلي، مجلة الشريعة والقانون، العدد ٤، ١٩٨٨م، جامعة الإمارات العربية، الإمارات.
- **نهاية المطلب في دراية المذهب**، عبد الملك بن عبد الله الجويني إمام الحرمين، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، ط١، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م، دار المنهاج، جدة.

المراجع الأجنبية:

- *A Mostly Purposivist Century: Theories of Constitutional Interpretation in the 1800s*. (December 16, 2009)., John P. Figura. http://ssrn.com/abstract=1524343 or http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.1524343

- *Big five personality traits*. Wikipedia. http://en.wikipedia.org/wiki/Big_Five_personality_traits
- *Personality Development: Stability and Change*. Avshalom Caspi & others. Annual Review of Psychology. (2005).Vol6. http://www.annualreviews.org/doi/abs/10.1146/annurev.psych.55.090902.141913
- *Theories of Constitutional Interpretation*. (n.d). UMKC School of Law, USA. http://law2.umkc.edu/faculty/projects/ftrials/conlaw/interp.html